

अरस्तू

अरस्तू

लेखक

शिवानन्द शर्मा, एम० ए०



प्रकाशन शाखा, सूचना विभाग
उत्तर प्रदेश

प्रथम संस्करण

१९६०

मूल्य

साढे तीन रुपया

मुद्रक

पं० पृथ्वीनाथ भ

भार्गव भूषण प्रेस, गायघाट

प्रकाशकीय

यूरोप के प्राचीन विचारकों और चिन्तकों में अरस्तू का प्रमुख स्थान है। वहाँ के दर्शन, राजनीति, समाज-व्यवस्था आदि पर उसके ग्रन्थों का प्रचुर प्रभाव पड़ा है। परवर्ती विचारधारा और उसके बाद के विद्वानों एवं लेखकों की रचनाओं पर उसकी स्पष्ट छाप देखी जा सकती है। जैसा कि इस पुस्तक के लेखक ने लिखा है, “आधुनिक चिन्तन-शैली के प्रायः सभी आवश्यक अंगों का जन्मदाता अरस्तू ही है।” उसका केवल ऐतिहासिक महत्त्व ही नहीं है, वरन् कई विषयों में उसकी मान्यताएँ और धारणाएँ आज भी उपयोगी एवं सुग्राह्य हैं। उसके ग्रन्थों में अध्ययन-मनन की प्रभूत सामग्री विद्यमान है। इसी से विश्व के ज्ञान-विज्ञान का भाण्डार हिन्दी भाषा में प्रस्तुत कराने की उत्तर प्रदेश प्रशामन की योजना के अन्तर्गत यह पुस्तक भी प्रकाशित की जा रही है।

हिन्दी-समिति-ग्रन्थमाला का यह ३८वाँ ग्रन्थ है। इसके लेखक श्री शिवानन्द शर्मा दर्शन के अच्छे ज्ञाता एवं चिन्तक हैं। इंग्लैण्ड, इटली आदि देशों की सांस्कृतिक सस्थाओं से आपका सम्पर्क रहा है। आपने ‘समाज-विज्ञान’ तथा ‘नीति-विज्ञान’ नामक दो पुस्तकें लिखी हैं, जो हिन्दी समिति द्वारा पुरस्कृत हो चुकी हैं। आप गोरखपुर के सेंट एण्ड्रूज कालेज में दस वर्षों तक दर्शनशास्त्र के प्राध्यापक रह चुके हैं।

श्री शर्मा ने अरस्तू के विचारों का यथेष्ट अध्ययन किया है और उसके ग्रन्थों का मन्थन कर सार रूप में जो मकलन अपने ढंग से यहाँ प्रस्तुत किया है उससे ग्रीक भाषा के इस महान् विद्वान् की रचनाओं में उपलब्ध महत्त्वपूर्ण विचारों से परिचित होने में यथेष्ट महायत्ना मिलेगी। आपकी भाषा सरल और लेखनशैली मुलझी हुई है। आशा है, अरस्तू का यह सक्षिप्त अध्ययन हिन्दी भाषी पाठकों के लिए उपयोगी होगा और वे इससे यथेष्ट मात्रा में लाभ उठा सकेंगे।

भगवतीशरण सिंह

सचिव, हिन्दी समिति

प्राक्कथन

किसी एक प्रमुख पारिचात्य विचारक के साहित्य को पढ़कर हिन्दी में एक छोटी-सी पुस्तक लिखने की इच्छा का मूर्त रूप पाठको के हाथ में दिया जा रहा है। उक्त प्रकार के अध्ययन के लिए अरस्तू का साहित्य अधिक उपयुक्त प्रतीत हुआ, क्योंकि पारिचात्य जगत् में उसी ने सबसे पहले संचार के व्यवस्थित अध्ययन की योजना प्रस्तुत की थी। उचित चिन्तन में तादात्म्य और अविरोध के नियमों का पालन करना पहले-पहल उसी ने अनिवार्य ठहराया। पहले-पहल अध्ययन में ऐतिहासिक विधि का प्रयोग उसी के साहित्य में मिलता है। मंझेपत आधुनिक चिन्तन-शैली के लगभग सभी आवश्यक अंगों का जन्मदाता अरस्तू ही था।

प्रस्तुत पुस्तक में लम्बी सहायक ग्रन्थ-सूची सम्मिलित नहीं है, क्योंकि जैसा ऊपर कहा जा चुका है, पुस्तक का मुख्य ध्येय अरस्तू के साहित्य में मिलनेवाले आवश्यक विचारों को प्रस्तुत करना है।

प्रारम्भ में एक पृष्ठभूमि है, जिसमें अरस्तू के पहले की धार्मिक, सांस्कृतिक तथा दार्शनिक परंपराओं में प्राप्त होनेवाले मुख्य प्रभावों की ओर संकेत कर दिये गये हैं।

पहले अध्याय में अरस्तू का जन्म और जीवनवृत्त एकत्र कर दिया गया है। दूसरे में अरस्तू के साहित्य का संक्षिप्त परिचय देने के साथ ही उक्त साहित्य को आधुनिक युग तक सुरक्षित रखनेवाले माध्यमों का उल्लेख कर दिया गया है। तीसरे अध्याय से प्रारम्भ कर अन्तिम अध्याय तक अरस्तू का अध्ययन है।

यहाँ पर हिन्दी के पारिभाषिक शब्दों के प्रयोग तथा यूनानी संज्ञा-शब्दों के उच्चारण के सम्बन्ध में कुछ बातें बतला देना आवश्यक समझ पड़ता है। "अरस्तू" में विभिन्न शास्त्रों के अन्तर्गत रखे जानेवाले अध्याय सम्मिलित है, "

अतएव कुछ शब्द एक से अधिक पारिभाषिक अर्थों में प्रयुक्त हुए हैं। दूसरी बात यह है कि सूक्ष्म प्रत्ययात्मक अंतर व्यक्त करने के लिए कहीं-कहीं मिलते-जुलते अर्थवाले शब्दों का प्रयोग करना पड़ा है। उन्हें पर्यायवाची मान लेने से अभीष्ट अर्थ का बोध नहीं होगा। अच्छा होगा कि ऐसी समस्याएँ सामने आने पर पुस्तक में दिये हुए पारिभाषिक शब्द-कोश से काम लिया जाय।

यूनानी संज्ञा-शब्दों को लिखने में अधिकतर अंग्रेजी के प्रचलित रूपों से काम लिया गया है। अप्रचलित, अल्प-प्रचलित तथा उन शब्दों को जिनके यूनानी उच्चारण अंग्रेजी उच्चारण से बहुत भिन्न हैं, यूनानी रूपों में रखा गया है। इसीलिए नीचे यूनानी वर्णमाला की कुछ विशेषताएँ दे दी जाती हैं जिनसे सभी यूनानी संज्ञा-शब्दों के आधुनिक उच्चारण समझे जा सकें।

यूनानी भाषा में अंग्रेजी के बी (B), डी (D) और टी (T) वर्णों की ध्वनियों को व्यक्त करनेवाले वर्णों का अभाव है। यूनानी के बीटा (B, β), देल्ता (Δ, δ) और तफ (T, τ) को भूल से बीटा, डेल्टा और टफ समझा जाता है।

यूनानी भाषा में ग ध्वनि के साथ पर ग ध्वनि का प्रयोग होता है। गामा कहलानेवाला वर्ण गामा (Γ, γ) है। इसे अंग्रेजी में ग ध्वनि न होने के कारण जी (G) में बदल दिया जाता है।

यूनानी में अंग्रेजी के सी (C) के सदृश उच्चारणवाला कोई वर्ण नहीं है जो कभी क और कभी स की भाँति उच्चरित हो। यूनानी का सिगमा (Σ, σ) सदैव स की भाँति और कप्पा सदैव क की भाँति उच्चरित होता है। साँक्रेटीज (Socrates) और डेमोक्रीटस (Democritus) में प्रयुक्त सी (C) कप्पा का ही स्थानापन्न है।

यूनानी में अंग्रेजी के एच (H) और एक्स (X) की ध्वनियों से मिलती जुलती ध्वनियाँ भी नहीं हैं। एच की आकृतिवाला यूनानी वर्ण ईटा (H, η) है। अन्य स्वरों की भाँति इसका भी श्वास उच्चारण संभव है जिसे सूचित करने के लिए वर्ण से पहले उसके शिर पर एक कामा (ʼH) लगा देते हैं। किन्तु श्वास

उच्चारण होने पर भी यूनानी के मुख से ह ध्वनि न निकल कर हल्की ख ध्वनि निकलती है। जैसे, हिन्दी को वह खिन्दी ही कह सकेगा। यूनानी के खी (X, X) वर्ण से भी ख ध्वनि उच्चरित होती है। इस वर्ण को भी एकसी नहीं समझना चाहिए। अंग्रेजी में सी और एच को मिलाकर इसे व्यक्त किया जाता है, जैसे 'Arche' में, किन्तु यूनानी में इसे आर्खी (A/xn) ही पढ़ा जायगा।

यूनानी के प्सी (ψ) और फी को क्रमशः पी-एस (Ps) और पी-एच (Ph) लिखा जाता है। ऐसा करने पर फी का उच्चारण तो सुरक्षित रहता है, किन्तु प्सी का विकृत हो जाता है, क्योंकि अंग्रेजी उच्चारण में एस के पहले पी को अनुच्चरित रखते हैं। यूनानी में प्सी लिखने पर, शब्द के आदि में भी हो तो उच्चारण में कोई अंतर नहीं पड़ता, आधा प बोला जाता है। जैसे यूनानी का प्सीखी (ψyxn') अंग्रेजी में साइकी (Psche) हो गया है।

यूनानी के शेष व्यजन वर्ण जीता (Z, ζ), थीता (Θ, θ), लैम्डा (Λ, λ) मी (M, M), नी (N, ν), जी (Γ, γ), पी (π, π) और रो (P, ρ) हैं। इनके उच्चारण क्रमशः ज, थ, ल, म, न, ज, प और मूधन्य र के सदृश होते हैं।

स्वर वर्ण सात हैं, किन्तु वे सब मिलकर चार स्वर ध्वनियों को व्यक्त करते हैं। अल्फा (A, α) का उच्चारण अ के सदृश, एप्सीलान (E, ε) का ए के सदृश, ईता (H, η), इओता (I, I) और इप्सीलान (y, υ) का इ के सदृश होता है। ओमीकान (O, ο) और ओमेगा (O, ω) के उच्चारण में कोई अंतर नहीं, केवल छोटा ओमेगा अंग्रेजी के छोटे डब्ल्यू की भाँति लिखा जाता है। ये दोनों स्वर वर्ण ओ ध्वनि को ही व्यक्त करते हैं।

यूनानी भाषा में कुछ संयुक्त स्वर ध्वनियों का भी प्रयोग होता है। ओमीकान और (O, I) इओता का सम्मिलित उच्चारण ई के सदृश, अल्फा और इप्सीलान (E, υ) का अव् या अफ् के सदृश, एप्सीलान और इप्सीलान (E, υ) का एव् या एफ् के सदृश तथा ओमीकान और इप्सीलान (O, υ) का अंग्रेजी के दो ओ (O, ο) के सदृश होता है। इतने सकेतो से यूनानी शब्दों के आज के प्रचलित उच्चारण समझे जा सकते हैं।

प्रस्तुत पुस्तक के विषय में अधिक कुछ बताने की आवश्यकता नहीं समझ पड़ती। पाठक स्वयं पढ़कर विचार करेंगे। अन्त में, मैं उन सभी लेखकों, अनुवादकों एवं सग्रहकर्त्ताओं के प्रति आभार प्रकट करता हूँ जिनके ग्रन्थों का पढ़कर मुझे अरस्तू के ग्रन्थों की तथा उसके समय आदि की विशेषताओं की समझने में मदद मिली है। हिन्दी समिति के प्रति आभारी हूँ जिसने “अरस्तू” को प्रकाश में लाने की मेरी इच्छा पूरी की है। इष्ट-मित्रों के प्रति आभारी हूँ जिन्होंने अपने परामर्शों से तथा पाठ्य सामग्री प्राप्त करने आदि में सहायता देकर समय समय पर उत्साहवर्द्धन किया है।

सहृदय पाठकों को यह भी बताना चाहता हूँ कि “अरस्तू” लिखने के लिए सन् १९५७ ई० में मुझे सेंट ऐण्ड्रूज (डिग्री) कालेज की आठ वर्ष पुरानी अध्यापकी से त्यागपत्र देना पड़ा था। पूर्ण अवकाश में अनन्य चिन्तन किये बिना अरस्तू के साहित्य के आधार पर “अरस्तू” लिखना संभव न था।

शिवानन्द शर्मा

विषय-सूची

अध्याय	पृष्ठ संख्या
पृष्ठभूमि (पूर्व-अरस्तवी दर्शन) -१-
१. अरस्तू का जन्म और जीवन-वृत्त	... १
२. अरस्तू का साहित्य ९
३. ज्ञान-मीमांसा १९
४. भौतिक विज्ञान ३३
५. रसायन-विज्ञान ५१
६. जीव-विज्ञान ६५
७. मनोविज्ञान ८४
८. दर्शन १०७
९. नीतिशास्त्र १२४
१०. राजनीति-शास्त्र १६०
११. भाषणकला तथा काव्यशास्त्र १७५
१२. पारिभाषिक शब्दसूची १९१
१३. सहायक ग्रन्थों की सूची २०९
१४. अरस्तू की पुस्तकों के संकेत २१२
१५. नामानुक्रमणिका २१५
१६. विषयानुक्रमणिका २२२

पूर्व-अरस्तवी दर्शन

अरस्तू के साहित्य से अरस्तू के चिंतन का ही नहीं बरन् अरस्तू के समय तक के यूनानी चिंतन के सभी सूत्रों का पता चल जाता है। वह पहला पाश्चात्य विचारक था, जिसने भौतिक जगत्-सम्बन्धी अध्ययनो एवं मानवीय अध्ययनो की सीमाएँ निर्धारित करने का प्रयत्न किया था और विभिन्न विषयों के अन्तर्गत ऐतिहासिक विधि का अनुसरण करते हुए, अपने विचार व्यक्त किये थे। स्थान-स्थान पर वह होमर से लेकर प्लेटो तक की याद करता है। इसी लिए यह आवश्यक है कि हम अरस्तू का अध्ययन करने के पूर्व, यूनानी चिंतन की मुख्य-मुख्य रेखाओं पर एक संक्षिप्त दृष्टि डाल ले।

यो तो यूनानी दर्शन का प्रारंभ तब से माना जाता है, जब ईसा-पूर्व छठी शताब्दी के मध्यभाग में, थेलीज नामक दार्शनिक ने जल को जगत् का मूल तत्त्व घोषित किया था। फिर, थेलीज के समय से विकसित होनेवाले भौतिक दर्शन को, अरस्तू के समय में ही, प्राचीन सांस्कृतिक धारणाओं का फल माना जाने लगा था। स्वयं अरस्तू ने (तत्त्वविद्या में) लिखा है कि कुछ लोगों के मत से, थेलीज से बहुत पहले, पुराने जमाने के यूनानियों ने भी जल को मूल तत्त्व मानकर 'ओकिएनस' और 'टेथीज' को, अथवा जल-देवता और जल-देवी को ससार का पिता और माता कहा था।^१ निश्चय ही अरस्तू का संकेत होमर के 'इलियड' नामक महाकाव्य की ओर है।

होमर-कालीन कल्पनाएँ

'इलियड' पढ़ने से भी यही धारणा बनती है कि प्राचीन यूनानियों के सामने वे सभी समस्याएँ थी, जिन पर आगे चलकर दार्शनिकों ने विचार किया। वे जानना चाहते थे कि ससार की उत्पत्ति कैसे हुई, मनुष्य कहाँ से आया, वह कैसे

जीवित रहता है, उसके जीवन की घटनाओं के पीछे कौन-सा कारण छिपा रहता है और मरने पर कुछ शेष रहता है अथवा नहीं।

इन प्रश्नों के ठीक-ठीक उत्तर न सोच पाने के कारण, पाश्चात्य ज्ञान के उस युग का मनुष्य भौतिक उपादानों के साकार बनाकर अपनी जिज्ञासा शान्त कर रहा था। मानवीय सृष्टि (Generation) की सन्तानों का वह देवी-देवताओं की कल्पना से हल कर रहा था। होमर-कालीन देव-वाद का कोई व्यवस्थित रूप न था, पर इसमें कार्य-कारण-सम्बन्ध की तथा नियमन की आकांक्षा छिपी हुई थी। जीवन बड़ा ही अनिश्चित था, किन्तु भोले-भाठ यूनानी इतना अवश्य समझ रहे थे कि जो कुछ होता है, किसी न किसी नियम के अनुसार होता है, किसी न किसी कारण से होता है।

इसी लिए वे सभी मानवीय घटनाओं को देवताओं के मन्थे मन्थने थे, पर देवी न्याय की कल्पना भी करते थे। 'ट्रोजन'-युद्ध में दो योद्धाओं के भिड़ने पर उनके विचार से वही मग रहा था, जिसके भाग्य का पलटा 'जियस' के तराजू पर हलका पड़ रहा था। मरने के बाद उनकी आत्माएँ, जिन्हें वे जीवित पुरुष की छायाभात्र समझ रहे थे, 'हेइज' के देश को चली जा रही थी। ये सब विचार बहुत समय तक यूनानियों के चितन को व्यस्त अथवा अव्यक्त रूप में प्रभावित करते रहे।

इस समय के चितन में नैतिक पक्ष की बहुत कमी थी, क्योंकि मनुष्य अपने सभी कामों को देवताओं की इच्छा पर निर्भर मानने के कारण, जहाँ उन्हें उचित कामों का श्रेय दे रहा था, वही अनुचित कामों का दोष भी लगा रहा था। यही कारण है कि सुकरात को, ईसा-पूर्व चौथी शताब्दी में, सांस्कृतिक नैतिकता के विरुद्ध आवाज उठाने के अपराध में प्राणदंड भोगना पड़ा। पर, यह स्थिति तो बहुत समय बाद उत्पन्न हुई। ईसा-पूर्व छठी शताब्दी तक होमर-कालीन सभ्यता को ही युक्ति-युक्त बनाने के प्रयत्न होते रहे।

हेसियड का देव-सृष्टि वर्णन

होमर से एक शताब्दी बाद, ईसा-पूर्व आठवीं शताब्दी में, हेमियड नामक कवि ने सांस्कृतिक देवी-देवताओं के वंश-वृक्ष (Genealogy) तैयार

क्रिये। उसके वर्णनों से मानवीय चिंतन में एक आवश्यक परिवर्तन की सूचना मिलती है। जब तक यूनान का मनुष्य सृष्टि की शृंखला में क्रम और व्यवस्था की आकांक्षा करने लगा था। इसी के फल-स्वरूप, हेमियड ने सृष्टि के विकास के तीन संपान बनाये।

सृष्टि (World process) के पहले चरण में केअॉस (गून्य), गिया^१ (पृथ्वी) और इरास (काम) की उत्पत्ति हुई। इनमें से काम की कल्पना प्रेरक तत्त्व की कल्पना है। आगे चलकर, एम्पीडॉक्लीज ने हेमियड के इसी 'काम' को ओर होमर के 'डिस्कॉर्ड' (द्वेष) को संधोग-वियोग के नियमों में परिणत किया। शून्य और पृथ्वी ने सृष्टि का क्रम आगे बढ़ाया।

दूसरे चरण में, गून्य से अधिकार ('इरेवस') और रात्रि ('निक्स') उपजे। इन दोनों के संयोग में गून्य को भरनेवाला मूढम तरल 'ईथर' और 'एमरा' अथवा दिन उत्पन्न हुआ। गिया अथवा पृथ्वी ने आकाश उत्पन्न किया और फिर दोनों ने मिलकर टाइटन-परिवार उत्पन्न किया। इस टाइटन-परिवार में ही, पुरुष क्रोनॉस और ओकिएनस^२ तथा स्त्रियाँ 'रिया' और 'टेथीज' थी, जिनमें से 'क्रोनास' और 'रिया' ने देव-सत्तति तथा 'ओकिएनस' और 'टेथीज' ने जल-परियों को उत्पन्न किया।^३

तीसरे चरण में, देवताओं और जल-परियों के संयोग से योद्धाओं की उत्पत्ति होती है और इनके पतन से, धीरे-धीरे, मानवीय सृष्टि का विकास होता है। इस सृष्टि-वर्णन में भावी विचारकों के लिए बहुत से संकेत थे। इसमें एक ही मूल से पूरी सृष्टि के विकास की बात थी, एक

१. यूनानी भाषा में ग के स्थान पर ग-व्यंजन सूचक ग्राभा Y वर्ण प्रयुक्त होता है
२. यूनानी भाषा के ओकिएनस से ही अंग्रेजी का सागर-अर्थवाची ओशन शब्द निकला है

३. ध्यान रहे, होमर और हेमियड के साहित्य में जिन स्थूल तथा सूक्ष्म अवयवों के उत्पन्न होने की कल्पना की गयी थी, उन सबको व्यक्तियों के रूप में देखा गया था

अनिश्चित स्वभाववाले पदार्थ से दो निश्चित, किन्तु विरुद्ध स्वभाववाली वस्तुओं के विकास की बात थी। टाइटनों ने ही तो ओलिम्पस पर रहनेवाले देवों और भूमि पर रहनेवाली जल-परियों को उत्पन्न किया था। पर, अभी एक मूल तत्त्व से शेष भौतिक वस्तुओं के विकास की बात तथा टाइटनों से मानवीय सृष्टि के विकास तक की कहानी पूरी न हुई थी। ऑर्फियस के गीतों की परंपरा ने इसे पूरा करने का प्रयत्न किया।

ऑर्फियस का संगीत

सातवीं शताब्दी ईसा-पूर्व के आस-पास, यूनान में ऑर्फियस के गीतों की परम्परा बन गयी थी। लगभग प्रत्येक यूनानी कवि ऑर्फियस के नाम पर प्रचलित गीतों की कथाओं को नये गीतों का रूप दे रहा था। कर्षण रस का पुट मिल जाने से ये गीत बहुत लोक-प्रिय हो गये थे और इन्होंने जन-धारणा को बहुत प्रभावित किया था। इन गीतों में सृष्टि की कथाएँ गायी जाती थी, किन्तु 'डायोनीसस जैप्रियस' की तथा प्रथम मनुष्य की उत्पत्ति की कहानियाँ मुख्य थी। ये कहानियाँ संक्षेप में इस प्रकार हैं—

(१) जियस ने, डेमिटर की पुत्री 'पर्सीफोनी' से 'डायोनीसस' नाम का पुत्र उत्पन्न किया और उसे संसार का भावी शासक नियुक्त किया। 'टाइटनों' ने इसे नापसंद किया और एक दिन अवसर पाकर, उन्होंने 'डायोनीसस' को मारकर उसके टुकड़े किये और आपस में बाँटकर खाने लगे। अकस्मात् देवी 'एथीना' की निगाह पड़ गयी और उसने 'डायोनीसस' का हृदय 'टाइटनों' से छीनकर 'जियस' के पास पहुँचाया। 'जियस' ने 'डायोनीसस' के हृदय को निगलकर उसका बीज अपने में सुरक्षित कर लिया और उससे पुनः डायोनीसस की उत्पत्ति की। इस वार उसका नाम 'डायोनीसस जैप्रियस' पड़ा।

(२) डायोनीसस को खा जाने के अपराध में जियस ने अपना वज्र छोड़कर टाइटनों को भस्म कर दिया। पर, यह सोचकर कि टाइटनों के शरीर में उनके पुत्र का अंश था, उन्होंने सारी भस्म इकट्ठी कर, उसे प्रथम मनुष्य का रूप दिया।

इन कहानियों में मनुष्य की द्विधा प्रकृति और आत्मा के आवागमन के विचार छिपे हुए थे, क्योंकि जिस भस्म से पहला मनुष्य बना था उसमें 'टाइटनो' की आमुरी प्रकृति और 'डायोनीमस' की देव-प्रकृति के अंक थे। साथ ही एक जीवन से दूसरे जीवन में जाने की बात थी। ऑर्फियस की गीत-परंपरा ने पाइथागोरस के सम्प्रदाय को प्रभावित किया था। इसी लिए उस सम्प्रदाय में भी आवागमन (Transmigration of Soul) की बात मानी जाती थी। कहा जाता है कि पाइथागोरस के मतों से एथेन्स का प्रसिद्ध दार्शनिक प्लेटो तक प्रभावित था।

दर्शन की उत्पत्ति

छठी शताब्दी ईसा-पूर्व तक, यूनानियों में इतनी तर्क-बुद्धि जाग चुकी थी कि वे अपनी सांस्कृतिक कहानियों पर आलोचनात्मक दृष्टि डालने लगे थे। इसी बीच एशियामाइनर में फारस के हमले गुरु हो गये थे। इनके कारण भी प्राचीन देव-वाद में यूनानियों का विश्वास कम हो चला था। ईसा-पूर्व ५४६ में, लीडिया के शासक क्रीसस की हार हो जाने से भौतिक समस्याओं पर नवीन ढंग से सोचने की आवश्यकता को पूर्ण समर्थन मिल गया। कहा जाता है, यूनानी दर्शन का जन्मदाता थेलीज, क्रीसस का वैज्ञानिक परामर्श-दाता था।

भौतिक दर्शन

थेलीज ने जगत् की उत्पत्ति के सम्बन्ध में विचार किया और कहा कि जल से ही ससार की सब वस्तुएँ उत्पन्न हुई हैं। इस प्रकार पहले-पहल यूनान में भौतिक दर्शन का सूत्रपात हुआ। थेलीज ने जल को ससार का मूल स्रोत मानकर भौतिक एकतत्त्ववाद की स्थापना की थी। एनेक्जिमिनीज^१

१. जन एलेन हैरिसन, 'थीमिस', पृ० ४६१

२. एक प्राथमिक भौतिक तत्त्व में जगत् की उत्पत्ति का सिद्धान्त

३. थियोडोर गाम्पर्स ने 'ग्रीक थिंक्स' में एनेक्जिमिनीज का समय ५२८-२४

ई० पू० दिया है

और हेराक्लाइटस^१ ने वायु और अग्नि को प्राथमिक तत्त्व मानकर इसी धारा में योग दिया। किन्तु एम्पीडोक्लीज ने एकतत्त्ववाद को अपर्याप्त समझकर बहुतत्त्ववाद^२ का समर्थन किया। उसने जल, वायु और अग्नि के साथ पृथ्वी को रखकर चार तत्त्वों से जगत् की उत्पत्ति का समर्थन किया था।

आगे चलकर डेमोक्रीटस ने असंख्य अणुओं से जगत् की उत्पत्ति बतलायी, किन्तु यूनानी दर्शन में एम्पीडोक्लीज का ही मत मान्य रहा। अगस्त ने भी चार तत्त्वों के मत को ही स्वीकार किया था। अणुवाद (Atomic theory) की स्वीकृति न प्राप्त होने का विशेष कारण यह था कि अणुवादियों ने विभिन्न अणुओं में गुण-भेद नहीं माना था। अणुओं से उत्पन्न वस्तुओं के स्वभाव का भेद उन्होंने अणुओं के आकार (Shape), क्रम (Order) तथा स्थिति (Position) के भेदों पर निर्भर माना था। इसी लिए यूनानी दर्शन-काल में इस मत को मान्यता प्राप्त न हो सकी।

प्राचीन यूनानी भौतिकवाद में एक बड़ी कमी यह थी कि इसमें गति की व्याख्या नहीं हो पायी थी। एनेक्जिमिनीज ने वायु के घन (Dense) और विरल (Rare) होने से जल तथा अग्नि की उत्पत्ति का अनुमान किया था। हेराक्लाइटस ने अग्नि से सभी वस्तुओं का और सभी वस्तुओं का अग्नि में रूपान्तर होना ही उत्पत्ति और विनाश का अर्थ बतलाया था। एम्पीडोक्लीज ने संयोग और वियोग की उत्पत्ति और विनाश का माध्यम माना था। कसीने इस बात पर विचार नहीं किया था कि गति क्यों होती है और कैसे होती है? अणुवादियों ने गति को अणुधर्म मानकर इस समस्या को ही समाप्त कर देना उचित समझा था।

१. डब्लू. टी. स्ट्रेस ने 'ए क्रिटिकल हिस्ट्री ऑफ ग्रीक फिलॉसफी', पृ० ७२ पर हेराक्लाइटस की मृत्यु का समय ४७५ ई० पू० बतलाया है।
२. बहुत से भौतिक तत्त्वों से जगत् की उत्पत्ति का सिद्धान्त

बुद्धिवाद

अपनी अपूर्णता के कारण यूनान में भौतिकवाद (Materialism) उस काल में पनप न सका। इसका एक कारण यह भी था कि पुराने देववाद का प्रभाव अभी बहुत कम नहीं हो पाया था। फिर, भौतिक जगत् का जान इतना अपूर्ण था कि दार्शनिकों को अपनी गतिधियों को मुलज्ञाने के लिए बौद्धिक प्रत्ययों का सहारा लेना ही पड़ता था। इसी लिए जहाँ दार्शनिकों के एक समूह ने जल, वायु आदि भौतिक तत्त्वों का प्राथमिक अस्तित्व माना, वही दूसरी धारा ने प्राथमिक अस्तित्व को 'अमीम', 'सत्', 'विज्ञान' आदि नाम डिये।

इस बुद्धिवादी परंपरा का भौतिकवाद के साथ ही जन्म हुआ था। एनेक्जिमैडर ने जिस समय 'अमीम' को ससार का स्रोत कहा था, लगभग उसी समय थेलीज और एनेक्जिमिनीज जल और वायु को परम तत्त्व बता रहे थे। बल्कि, यूनानी दर्शन में शुद्ध भौतिकवाद खोज पाना ही कठिन है। हेराक्लाइटस अग्नि से वस्तुओं के आविर्भाव को अधोमार्ग (Way down) और अग्नि में वस्तुओं के तिरोभाव को ऊर्ध्वमार्ग (Way up) कहता है। और, मृत्यु ज्ञान में दोनों मार्गों की एकता का समर्थन करता है। निश्चय ही, यूनानी भौतिकवादी अपने भौतिक तत्त्वों को स्थूल और सूक्ष्म दोनों रूपा में देख रहे थे। किन्तु बुद्धिवाद को विशेष रूप से पाइथागोरस, पारमेनीड-डीज और एनेक्जागोरस ने सबल किया।

पाइथागोरस

पाइथागोरस सैमोस नामक द्वीप का रहनेवाला था, किन्तु ई० पू० ५३२ में वह दक्षिणी इटली के क्रोटोना नामक स्थान को चला गया था और वहाँ उसने अपने धार्मिक संप्रदाय की स्थापना की थी। यह संप्रदाय गणित और संगीत के अध्ययन पर विशेष बल देता था। यहाँ तक कि इस संप्रदाय ने मृत्युओं को वस्तुओं का सार (Essence) मान लिया था और आकाश को विश्व-संगीत का मान Scale इनमें से पहला विचार न प्लेटो का

जातियों का उद्भव मानना संख्याओं से वस्तुओं की उत्पत्ति मानने के समान है। अरस्तू ने पाइथागोरस के विश्व-संगीत के मान को ही तो विग्व की गति का अचल केन्द्र माना था।

पाइथागोरस के मत में, आत्मा के स्वतंत्र अस्तित्व और आवागमन के सिद्धान्त को भी स्वीकार किया गया था। इनका ही नहीं, पाइथागोरस के अनुयायी कर्मवाद में भी निष्ठा रखते थे। प्लेटो के 'फीडो' नामक संवाद में, मुकुरात पाइथागोरस के आत्मा-संबंधी विचारों का ही मनन कर रहा है।

पारमेनाइडीज

पारमेनाइडीज का समय ई०पू० ५४० से ४७० ई० पू० माना जाता है। वह हेराक्लाइटस के मत से परिचित था। इस मत में वस्तु-जगत् को अग्नि का रूपांतर बनाकर, उसके मिथ्या होने की ओर संकेत किया गया था। पारमेनाइडीज ने बलपूर्वक उपदेश दिया कि 'सत्' के अतिरिक्त और कुछ सत्य नहीं है। उसने सत् (Being) को अनादि, अनन्त, अद्वितीय, अविनश्यर तथा सार्वभौम कहा था। उसका कथन था कि सत् अचल है। इसमें गति नहीं होती। गति अथवा परिवर्तन केवल भ्रम है। इस प्रकार उसने एक अचल निरपेक्ष (Absolute) सत्य को संसार का मूलाधार बताकर आगे चलकर विकसित होनेवाले प्रत्ययात्मक अद्वैतवाद के लिए मार्ग बना दिया।

एनेक्जागोरस

पारमेनाइडीज के दर्शन से प्रभावित होकर, एनेक्जागोरस ने कहा कि प्रारंभ में संसार बहुत ही अव्यवस्थित था, किन्तु 'नाउस' (बुद्धितत्त्व) ने उत्पन्न होकर मिथित पदार्थों में गति उत्पन्न की, जिससे सभी वस्तुओं ने अलग-अलग रूप ग्रहण किये। एनेक्जागोरस का 'नाउस' बुद्धि-तत्त्व अथवा चेतन तत्त्व था। इस मत ने दो आवश्यक सुझाव दिये थे। एक यह था कि संसार का आदि कारण चेतन है और दूसरा यह कि गति का स्रोत, पदार्थ-वादियों की भाँति पदार्थों में न खोजकर, उनसे बाहर खोजना चाहिए। एनेक्जागोरस के सिद्धान्त ने मनोविज्ञान के विकास के लिए भी स्थान बना

दिया था। किन्तु अभी तक यूनानी दर्शन का कोई व्यवस्थित रूप नहीं बन पाया था, केवल फुटकर विचार बहुत से एकत्र हो गये थे।

सोफिस्ट विचारक

ईसा पूर्व पाँचवीं शताब्दी के मध्य में, यूनान में सोफिस्ट कहलानेवाले शिक्षकों का एक दल तैयार हुआ, जिनने युवकों को घूम-घूमकर सम्भाषण की शिक्षा देना प्रारम्भ किया। ये शिक्षक धन लेकर शिक्षा देते थे, इसलिए मुकरात और प्लेटो ने इनकी बहुत निंदा की थी। वैसे इन शिक्षकों ने बहुत से ऐसे काम किये थे, जिनसे चिन्तन-पद्धति के विकास में सहायता मिली।

प्रॉडिकस नामक एक सोफिस्ट ने मिलते-जुलते शब्दों के अर्थों का भेद समझाने के लिए पुस्तकें लिखीं। उस समय तक यूनानी भाषा का न तो कोई कोश बना था और न व्याकरण ही। पहले-पहल सोफिस्टों के ही समय में विद्यार्थियों को ज्ञान प्राप्त कराने के निमित्त पाठ तैयार किये गये थे। इन सब कार्यों में शिक्षण-पद्धति का विकास हुआ। शिक्षण की आवश्यकता से ही व्यवस्थित ढंग से विचारों को व्यक्त करने का प्रयत्न आरम्भ हुआ और व्याख्या-पद्धतियों का भी विकास होने लगा।

प्रसिद्ध है कि सोफिस्ट किसी भी वाक्य का मनमाना अर्थ निकाल लेते थे। इनके इन कार्य से विचारकों को बहुत लाभ हुआ। उनकी समझ में आया कि बिना चिन्तन का मानदंड स्थिर हुए, व्याख्याएँ सीमित नहीं की जा सकती। अस्तु के तादात्म्य के नियम 'ला आव आइडेन्टिटी' को सोफिस्टों की व्याख्या-पद्धति की प्रतिक्रिया का फल मान लेना अनुचित न होगा।

सोफिस्टों में सबसे वृद्ध प्रोटैगोरस था। वह मनुष्य को सभी मानदंडों का जन्मदाता मानने के लिए यूनानी दर्शन में प्रसिद्ध हो गया है। किन्तु इस मन के कारण उसे स्थूल व्यक्तिवाद का समर्थक न समझना चाहिए। उसका कथन उस समय तक विकसित सभी यूनानी मतों पर एक संक्षिप्त टिप्पणी है। तब तक किसी तार्किक शैली का विकास नहीं हुआ था। जिस विचारक की समझ में जो आया था वही उसने उपदेश के रूप में कह दिया था।

प्रोटैगोरस के कथन से सुकरात, प्लेटो और अरस्तू ने सकेत नदिये ओर तर्क का विकास हुआ ।

सुकरात

सोफ्रिस्टो के ही काल ने यूनान के प्रसिद्ध दार्शनिक सुकरात (माक्वेटीज) का जन्म हुआ था । प्रसिद्ध इतिहासकार ग्रोटे^१ ने सुकरात का ममद ई० पू० ४६९ से ३९९ दिया है । सभी मान्य विवरणों से पता चलता है कि सुकरात, एथेन्स नगर के एक साधारण भूतिका के घर पैदा हुआ था, विन्तु अपने आदर्श जीवन, सामाजिक व्यवहार तथा आत्म-त्याग के कारण उसने यूनानी दार्शनिकों में सर्वश्रेष्ठ स्थान प्राप्त किया । सुकरात ने न तो कोई नौकरी-चाकरी की और न अपने पैतृक व्यवसाय में ही विशेष रुचि ली । उसने अपना संपूर्ण जीवन दर्शन की सेवा में लगा दिया । इसके बदले में एथेन्स के जन-तन्त्र ने सत्तर वर्ष की उम्र में सुकरात पर अधार्मिक होने, धन लेकर शिक्षा देने और युवकों को राज्य के विरुद्ध भड़काने के अपराध लगाये और उसे मृत्यु-दण्ड दिया ।

सुकरात ने स्वयं कुछ नहीं लिखा था । उसके दार्शनिक विचारों का ज्ञानने के मुख्य स्रोत प्लेटो तथा अरस्तू के ग्रंथ हैं । प्लेटो के साहित्य का अध्ययन करनेवाले विद्वानों^२ के विचार से अपॉलॉजी, क्रीटो, यूथीफ्रोन, लैचेज, अयॉन, प्रोटैगोरस, कारमिडीज, लाइसिस नामक सवादों में आद्योपात् तथा रिपब्लिक के पहले भाग में सुकरात के ही विचार मिलते हैं । इसी लिए, प्लेटो के उपर्युक्त सवाद सुकरातीय कहे जाते हैं । अरस्तू ने अपनी 'मेटाफ्रिजिका' नामक तत्त्व-विद्या सम्बन्धी पुस्तक में तथा 'एथिका निकोमैकिया', 'एथिका यूडीमिया' एवं 'मैग्ना मोरेलिया' नामक नीतिशास्त्र की पुस्तकों में सुकरात के दार्शनिक तथा नीति-सम्बन्धी मतों के उद्धरण देकर, उन पर अपनी समीक्षाएँ

१. ग्रोटे : यूनान का इतिहास, भाग ८, अ० ५७, पृ० ५५२

२. टेलर, ए० ई० : 'प्लेटो द मैन एण्ड हिज वर्क्स', कौपुल्स्टन, फ्रेडरिक : 'ए हिस्ट्री ऑफ फ़िलासॉफी', भाग १

प्रस्तुत की हैं। जेनोफोन की 'मेमोरेबिलिया' से भी सुकरात के सम्बन्ध में बहुत-सी बातें मालूम होती हैं, किन्तु उक्त ग्रंथ एक भक्त के संस्मरणों के रूप में है, इसलिए बातों के साक्ष्य की दृष्टि से महत्त्वपूर्ण नहीं है। जेनोफोन की पुस्तक के विपक्ष में अरिस्टोफेनीज का प्रहसन^१ है, जिसमें सुकरात की भर-पेट खिल्ली उड़ायी गयी है। प्लेटो की अपॉलॉजी में उक्त प्रहसन का उल्लेख^२ मिलता है। पर, प्रहसन को भी किसी गंभीर विचार का आधार नहीं बनाया जा सकता।

तर्कशैली का विकास

अरस्तू की 'मेटाफिजिका' में सुकरात को तर्क की आगमन-पद्धति^३ तथा सामान्य परिभाषा (Universal Definition) का आविष्कारक बतलाया गया है।^४ प्लेटो के सवादों से तथा जेनोफोन की मेमोरेबिलिया से भी अरस्तू के उक्त कथन की पुष्टि होती है। दोनों में सुकरात के सवाद हैं, जिनमें वह साहस, मितान्तरण (Temperance), न्याय आदि नैतिक गुणों की परिभाषाएँ निश्चित करने के प्रयत्न करता हुआ दिखाया गया है। इन्हीं प्रसंगा में सुकरात की आगमन-पद्धति का परिचय मिलता है। पहले वह किसी परिचित उदाहरण के आधार पर अपने प्रत्ययों की परिभाषा बना लेता था। फिर, वह दूसरे उदाहरण लेकर देखता था कि उसकी पूर्वकल्पित परिभाषा ठीक है अथवा नहीं। त्रुटि दिखाई देने पर वह परिभाषा में सुधार

१. जेनोफोन : मेमोरेबिलिया ऑव साँक्रेटीज, एब्रीमैन्स लाइब्रेरी
२. कॉमेडीज ऑव अरिस्टोफेनीज, एब्रीमैन्स लाइब्रेरी, में 'द क्लाउड्स' पढ़िए
३. फ्राइव ग्रेट डायलॉग्स, वॉन नाँस्ट्रैंड कं०, न्यूयार्क, में संगृहीत अपॉलॉजी, पृ० ३२२
४. प्रस्तुत दृष्टान्तों के आधार पर किसी सामान्य नियम का अनुमान करने की पद्धति (Method of Induction)
५. अरस्तू : मेटाफिजिका, १०७८-बी, १७
६. जेनोफोन : मेमोरेबिलिया (एब्रीमैन्स), अध्याय ९, पृ० ९६

कर लेता था। इस प्रक्रिया को वह तब तक जारी रखता था, जब तक उसे नवीन उदाहरण मिलते जाते थे।

ध्यान देकर देखें तो सुकरात की परीक्षण-विधि केवल आगमनात्मक अथवा निगमनात्मक नहीं है। वह एक ही उदाहरण का विश्लेषण कर एक सामान्य परिभाषा बना लेता था। फिर, जैसे-जैसे उस परिभाषा का अन्य उदाहरणों पर प्रयोग करता जाता था, उसकी परिभाषा विस्तृत होती जाती थी। उदाहरणों के सहारे परिभाषा का विकास होने से उसकी विधि आगमनात्मक है, किन्तु चितन के प्रत्येक स्तर पर कल्पित परिभाषा का विशिष्ट उदाहरण पर प्रयोग करने से निगमन भी होता जा रहा है।

इसी पद्धति में द्वन्द्वात्मक विधि^१ तथा अविरोध के नियम के भी दर्शन होते हैं। परिभाषा के विकास में विभिन्न स्तरों की परिभाषाओं की एक शृंखला बनती थी। इनमें से अन्तिम परिभाषा को छोड़कर, शेष सभी परिभाषाओं का, दिये हुए उदाहरण पर प्रयोग होने पर किसी न किमी तथ्य से विरोध पड़ता था। तभी उनमें सुधार की आवश्यकता होती थी। यदि अविरोध^२ के नियम का पालन न किया जाता, तो एक ही परिभाषा का उत्तरोत्तर विकास न होकर एक ही प्रत्यय की बहुत-सी परिभाषाएँ प्राप्त होती। विरोध के आग्रह से परिभाषा में परिवर्तन किये जाने पर नवीन परिभाषा को अस्वीकृत परिभाषा में निहित पूर्व-वाद और उसके मानसिक प्रति-वाद का सवाद मानना

१. सामान्य नियम को विशिष्ट उदाहरण पर घटित करते हुए अनुमान करने की पद्धति
२. प्रश्नोत्तर के रूप में, पारस्परिक खंडन-मंडन से निष्कर्ष का विकास करने की विधि। प्लेटो के संवादों में इसी विधि का प्रयोग किया गया है। अंग्रेजी में इसे 'डायलेक्टिकल मैथड' (Dialectical Method) या 'डायलेक्टिक्स' (Dialectics) कहते हैं
३. इस नियम के अनुसार, एक ही देश-कालगत संदर्भ में, दो विरोधी अनुमान एक साथ सत्य नहीं हो सकते। अंग्रेजी में इसे Principle of contradiction या Non-contradiction कहते हैं

पड़ेगा। अतएव, सुकरात को परिभाषा की विधि तथा आगमन और निगमन की विधियों के साथ-साथ द्वन्द्वात्मक विधि और अविरोध के नियम का विकास करने का भी श्रेय मिलना चाहिए।

नैतिक चिन्तन का विकास

विषय की दृष्टि से सुकरात को ही नैतिक चिन्तन की प्राथमिकता स्थापित करने का श्रेय मिलना चाहिए। अरस्तू ने मेटाफिजिक्स (तत्त्व विद्या) में उल्लेख किया है कि सुकरात ने, भौतिक समस्याओं की ओर ध्यान न देकर, अपने को आजीवन नैतिक परामर्शों से सलग्न रखा। अरस्तू ने यह भी लिखा है कि सुकरात का प्रयत्न नैतिक जीवन के पथ-प्रदर्शन के लिए किसी सार्वभौम सत्य की खोज करने का था।^१ प्लेटो के 'फ्रीडो' नामक संवाद में, मृत्यु से पूर्व सुकरात ने अपने उपस्थित मित्रों तथा शिष्यों से कहा है कि "जब तक हम शरीर में हैं और शरीर के दुर्गुणों से हमारी आत्मा दूषित है, तब तक हमारी इच्छा पूर्ण न होगी और वह है सत्य को प्राप्त करने की।"^२ सुकरात नैतिकता का अर्थ सद्व्यवहार-मात्र नहीं समझता था। वह कर्मवाद ने विश्वास करला था और मानव-जीवन को मृत्यु ज्ञान के अनुसन्धान का माध्यम समझता था। वह कर्म और ज्ञान के समन्वय का पोषक था। उसके विचार से सत्य ज्ञान के अनुरूप जीवन बिताना ही सच्ची नैतिकता है।

सुकरात का ज्ञान-सिद्धान्त

सुकरात के विचारों को ठीक-ठीक जानने के लिए उसके ज्ञान-सिद्धान्त को समझना आवश्यक है। उसके अर्थ में, ज्ञान तभी प्राप्त हो सकता है जब आत्मा, मन, बुद्धि तथा इन्द्रियों के बंधन से मुक्त होकर, सत्य का साक्षात्कार करे। वह कहता था कि सत्य का ज्ञान न होने के ही कारण, लोग अनैतिक कर्म करते हैं। मानव-बुद्धि पर उसे अधिक विश्वास न था। प्लेटो के 'फ्रीडो' में सुकरात ने कहा है—“विश्वास के योग्य प्रतीत होने पर भी मूल सिद्धान्तों

१. अरस्तू : मेटाफिजिक्स, १८७-बी, १-८

२. फाइव ग्रेट डायलॉग्स, जॉन नास्टैड कम्पनी, न्यूयार्क, पृ० ९५

का भली-भाँति परीक्षण करना चाहिए। संतोषप्रद परीक्षण के बाद, मानव-वृद्धि पर पूरा भरोसा न करके, तर्क का अनुसरण करना चाहिए। इससे भी सरलता और स्पष्टता का अनुभव होने पर ही समझना चाहिए कि अत्र अधिक ज्ञान-वीन की आवश्यकता नहीं है।” मुकरात ने पथन से पता चला कि वह सत्य ज्ञान को कितना दुरुह मानता था। इसीलिए, उसने आजीवन अपने ज्ञान का परीक्षण करते रहने का सदैव उपदेश दिया।

मुकरात के धार्मिक विचार

वह डेली के ‘अपॉलो’ का भक्त था और उनी को अपने जीवन का पथ-प्रदर्शक मानता था। उसका विश्वास था कि ‘अपॉलो’ उगे समय-समय पर, कर्त्तव्य और अकर्त्तव्य का ज्ञान कराने के लिए, मन्त्रित करता रहता था। प्लेटो की ‘अपॉलॉजी’ में, मुकरात ने यह बात व्याख्याशों के सामने भी कदी थी। इससे पता चलता है कि वह सत्य ज्ञान की उपलब्धि के लिए, परीक्षण के अनिर्विकल्प, नैतिक जीवन बिताकर, दैवी पथ-प्रदर्शन प्राप्त करना भी आवश्यक समझता था। इसीलिए, वह विज्ञान को भास्याधीन मानता था और अरस्तू ने उसके लिए उसकी आलोचना की है।^१ किन्तु दोनों की दृष्टियों में अन्तर है; मुकरात विज्ञान का अर्थ पारमार्थिक ज्ञान और अरस्तू तार्किक ज्ञान समझता था।

प्लेटो (४२७-३४७ ई० पू०)

मुकरात ने सबसे अधिक प्लेटो को प्रभावित किया था। वही मुकरात के शिष्यो में सबसे अधिक प्रतिभावान् था। जिस समय मुकरात का मृत्यु-दण्ड मिला था, प्लेटो की अवस्था अट्ठाईस वर्ष थी। उस समय तक प्लेटो का विचार राजनीतिक जीवन यिताने का था, किन्तु मुकरात को अव्यापपूर्ण दण्ड दिये जाने पर उसने अपना विचार बदल दिया। अब उसने अगनी शिक्षाओं के द्वारा ऐसे व्यक्ति उत्पन्न करने का सकल्प किया, जो ज्ञान-नल्ला का अपने हाथ में लेकर, नैतिक राज्य की स्थापना कर सके। अपना कार्य पूरा करने

- १. फ्राइव ग्रेट डायलॉग्स, नान सायट्रैड कं०, पृ० १४६
- २. यूडीमियन एथिक्स, भाग ७, १२४७ बो, १५-१८

के निमित्त सुझाव प्राप्त करने के लिए, वह दस वर्ष मिस्र, सिनली, इटली आदि स्थानों में भ्रमता रहा। इसी बीच, सिराक्यूज के डायोनीसियस प्रथम के संपर्क में रहकर, उसने तानाशाही की गति-विधि का अध्ययन किया। अन्त में, वह ३८९ ई० पू० में एथेन्स वापस आया और वहाँ पर 'अकादमी' नामक एक शिक्षण-मंस्था भी स्थापना की।

प्लेटो स्वयं अपनी मंस्था का प्रधान बना और इन सस्या में उसने मुकरात के विचारों के अनुरूप शिक्षा देना आरम्भ किया। 'अकादमी' की शिक्षा के द्वारा, वह एथेन्स की शासन-व्यवस्था में आमूल परिवर्तन करने की अभिलाषा कर रहा था। 'अकादमी' के विद्यार्थियों को पहले गणित, ज्योतिष, संगीत, तर्कशास्त्र, राजनीति, और नीतिशास्त्र की शिक्षा दी जाती थी। इन विषयों में पारंगत हो जाने पर, उन्हें अध्यात्म-विद्या के उपदेश दिये जाते थे।

बारह वर्ष तक 'अकादमी' का संचालन करने के बाद प्लेटो, ३६७ ई० पू० में, सिराक्यूज गया। इस समय डायोनीसियस प्रथम की मृत्यु हो चुकी थी और उसका पुत्र जो अभी कमउम्र था डायोनीसियस द्वितीयके नाम में शासन का भार संभाल रहा था। प्लेटो को अपना कार्य पूरा करने का अवसर दिखाई दिया। उसने सोचा कि युवा शासक को प्रभावित कर नैतिक राज्य की स्थापना करायी जा सकती थी। किन्तु वहाँ प्लेटो की दाल न गली और वह वापस चला आया। फिर भी वह पाँच वर्ष तक इसी प्रयत्न में लगा रहा। ३६२ ई० पू० में वह अन्तिम बार सिराक्यूज को गया और सदैव के लिए निराश होकर चला आया। उसकी 'अकादमी' बराबर चल रही थी और ३४७ ई० पू० तक वह अपना सारा समय शिक्षण-कार्य करने और सवाद लिखने में लगाता रहा।

प्लेटो के ग्रंथ

प्लेटो ने अपने जीवन के ब्यालीस वर्ष शिक्षा देने और सवाद लिखने में व्यतीत किये। परंपरा से, छत्तीस सवाद प्राप्त हुए हैं, जो प्लेटो के कहे जाते हैं। इन सवादों को ईसा की पहली शताब्दी में, थ्रेसाइलस नाम के किसी संपादक ने चार-चार सवादों के नौ भागों में, मगूहीत किया था। आधुनिक काल के विद्वान् इनमें से कुछ को अप्रामाणिक मानने लगे हैं, किन्तु ९० ई० टेलर

ने अट्ठाईस को और फ्रेडरिक कौपुल्स्टन ने चौबीस को निर्विवाद रूप से प्लेटो द्वारा लिखा हुआ माना है' ।

विद्वानों का विचार है कि प्लेटो ने अपने प्रारम्भिक संवादों में सुकरात के विचार दिये हैं और बाद के संवादों में अपने विचार दिये हैं । जिन संवादों में सुकरात के विचार मिलते हैं उनके नाम ऊपर दिये जा चुके हैं । 'मिम्पोत्रियम', 'फौडो', 'रिपब्लिक' (पहला भाग छोड़कर), 'फौडम', 'थ्रैटीटम', 'पारमेना-इडीज', 'सोफिस्ट', 'स्टेट्समैन', 'फिलेबस', 'टाइमियम', 'क्रिटियस', 'लाज' और 'एपीनोमिस' को प्लेटो के विचारों का द्योतक माना जाना है । संवादों के ढाँचे से तो यह निर्णय कर पाना बड़ा कठिन है कि प्लेटो का मन किस संवाद में है, क्योंकि 'लाज' को छोड़कर सभी में सुकरात प्रमुख बक्ता है । 'फौडो' को प्रायः सुकरातीय नहीं माना जाता, पर वही एक ऐसा संवाद है जिसमें सुकरात के मुख से उसकी अन्तिम शिक्षाएँ कहलायी गयी हैं । ऐसी दशा में हमें परम्पराओं पर विश्वास करना पड़ेगा ।

इन संवादों में प्लेटो के भौतिक दर्शन, ज्ञान-मिथ्यान्त, आत्मा के विज्ञान, प्रत्ययवाद, नैतिक दर्शन, राजनीति-शास्त्र तथा शिक्षा, कला और सौन्दर्य-सम्बन्धी विचारों का परिचय मिलता है ।

प्लेटो का भौतिक दर्शन

अपने गुरु सुकरात की भाँति प्लेटो भी भौतिक विषयों की ओर से अधिकतर उदासीन ही रहा । केवल उसके 'टाइमियम' नामक संवाद में, मुख्य पात्र टाइमियस सृष्टि की कथा कहता है ।^१ उसका कथन है कि ईश्वर ने, सबसे पहले, अग्नि, पृथ्वी, जल और वायु को, जो पहले से विद्यमान थे, तीन भागों में बाँटा । अग्नि और पृथ्वी को अलग कर, उसने जल और वायु को उनके बीच में रख दिया । इस प्रकार दिखाई देनेवाले आकाश की उत्पत्ति हुई । तब उसने आत्मा को आकाश के मध्य में रखकर नित्य जगत् की रचना की ।

१. टेलर और कौपुल्स्टन के ग्रंथों के नाम पीछे, पाद-टिप्पणी में, दिये जा चुके हैं

२. देखिए, प्लेटो के संवाद, रैन्डम हाउस, न्यूयार्क, का संस्करण, भाग २,

इस विवरण में आत्मा की उत्पत्ति के विषय में टाइमियस का कहना है कि ईश्वर ने, अविभाज्य तथा अपरिवर्तनशील तत्त्व और विभाज्य तथा शरीरों से सम्बन्ध रखनेवाले तत्त्व से, एक तीसरे प्रकार का तत्त्व तैयार किया। फिर, इस प्रकार बने हुए तीन तत्त्वों से आत्मा का निर्माण किया। फिजिका (भौतिकी) में अरस्तू ने बतलाया है कि प्लेटो 'महत्' (The Great) और 'अल्प' (The small) को नित्य तथा अनन्त मानता था। अरस्तू के ही अनुसार, इन दो तत्त्वों से जिस तीसरे तत्त्व की रचना हुई थी, वह 'देश' था।

किसी प्रकार, इस विवरण से हम यही नतीजा निकाल सकते हैं कि प्लेटो के अनुसार, नित्य संसार का शरीर अग्नि और पृथ्वी आदि चार स्थूल तत्त्वों से बना है। इस शरीर के चरणों में पृथ्वी ओर शीर्ष पर अग्नि है। बीच का भाग जल और वायु-मय है। आत्मा इस शरीर का प्राण है, जो तीन तत्त्वों से बनी है।

टाइमियस के अनुसार, नित्य संसार की रचना ईश्वर के शाश्वत संकल्प के अनुसार हुई थी। इस संसार को बना लेने पर रचयिता ने इसका एक प्रतिरूप बनाने का विचार कर 'समय' उत्पन्न किया। समय में 'गति' उत्पन्न हुई, जिससे 'था', 'है' और 'होगा', अथवा भूत, वर्तमान और भविष्य आदि भेद उत्पन्न हो गये। अब, उसने शाश्वत रचना के प्रतिरूप की रचना की। मूल रचना में चार तत्त्व थे, इसलिए उसने चार प्रकार के प्राणी उत्पन्न किये। ये थे आकाश के देवता, वायु में विहरण-शील पक्षी, जलचर तथा अनेक प्रकार के भूमिचर।

उक्त सवाद के विश्व-रचना-सम्बन्धी प्रसंग में किसी प्रकार का विवाद नहीं है। टाइमियस कहता है, अन्य पात्र सुनते हैं। पूरे सवाद को पढ़कर यही लगता है कि प्लेटो, रचना के प्रसंग में, अपनी परंपरानुमोदित धार्मिक धारणाओं को प्रश्रय देना चाहता था। कुल मिलाकर वह इतना ही कहना चाहता है कि ईश्वर ने स्थूल और सूक्ष्म तत्त्वों के संयोग से स्वर्ग का निर्माण किया जो नित्य है, शाश्वत है, पूर्ण है। फिर, उसीने इसका अपूर्ण रूप उत्पन्न

किया, जो हमारा जगत् है। इन दोनों में, सत्य और असत्य के प्रतिरूप का सम्बन्ध होने से नित्य और अनित्य का, सत् और असत् का द्वन्द्व वास्तविक नहीं रह जाता। व्यवहार को परमार्थ का प्रतिरूप बताकर प्लेटो उस खाई को भर देना चाहता था, जो हेराक्लाइटस और पारमेनीडोज ने परिणाम (Becoming) और मत्ता की समस्याएँ उठाकर पैदा कर दी थी। उमने टाईमियस से कहलाया भी है कि सत्य मसार का ज्ञान बुद्धि से होता है, असत्य का उन्निर्माण से, किन्तु असत्य केवल भ्रम नहीं है, क्योंकि वह सत्य की छाया है। सचमुच, प्लेटो का भौतिक दर्शन उसके अध्यात्म-बन्ध की अस्पष्ट छाया है।

प्लेटो का ज्ञान-सिद्धान्त

‘थीटीटस’ नामक संवाद से प्लेटो के ज्ञान-सम्बन्धी मत का पता चलता है। सुकरात को ज्ञान की प्रकृति के विषय में जिज्ञासा होती है और वह थीटीटस तथा थियोडोरस नामक दो मित्रों के सहयोग से किसी न किसी निर्णय पर पहुँचना चाहता है। विचार का मार्ग बताने के लिए, सुकरात अपने सहयोगियों को हेराक्लाइटस के तत्त्व-विज्ञान और प्रोटैगोरस के ज्ञान-सिद्धान्त का स्मरण कराता है। दिये हुए संकेतों की प्रेरणा से थीटीटस कहता है कि ‘प्रत्यक्ष ही ज्ञान है।’

सुकरात इस विचार की आलोचना करता है। उसका कहना है कि प्रत्यक्ष-मात्र को ही ज्ञान मान लेने पर एक तो प्रत्यक्ष से बाह्य ज्ञान की संभावना नष्ट हो जाती है, दूसरे स्मृति-जन्य ज्ञान के लिए स्थान नहीं बचता। फिर, वह प्रोटैगोरस के मत की तार्किक व्याख्या करता है। उसका कथन है कि प्रत्येक व्यक्ति के प्रत्यक्ष को ज्ञान मानने पर तीन कठिनाइयाँ उत्पन्न होंगी—
(१) दो व्यक्तियों के प्रत्यक्षों में भेद होने पर कोई निर्णय संभव नहीं होगा;
(२) विपक्ष को असत्य सिद्ध नहीं किया जा सकेगा, और (३) विपक्ष को सत्य ज्ञान मानने पर प्रोटैगोरस की प्रतिज्ञा खंडित हो जायगी।^१

१. प्लेटो के संवाद (रैंडम हाउस), भाग २, पृ० १४६, १५४

२. संवाद, पृ० १७३-७४

इन तर्कों के आग्रह से थोटीटस अपना विचार वापस लेता है और 'उचित सम्मति' (Proper opinion) को ज्ञान कहता है । इसमें भी कठिनाइयाँ प्रदर्शित की जाने पर वह कहता है कि 'उचित सम्मति के साथ ही सम्मति की तार्किक व्याख्या जोड़ देने से वह ज्ञान कहलायेगी ।' यह भी ठीक न ठहरने पर वह कहता है कि 'जिन वस्तुओं के सम्बन्ध में सम्मति दी जाये उनका पारस्परिक भेद भी स्पष्ट कर दिया जाये तो वह ज्ञान होगा ।'

सुकरात इन सबका भी खडन कर देता है और कहता है कि इस विवाद से पता चल गया कि कौन-कौन वस्तुएँ ज्ञान से भिन्न हैं । तब वह बतलाता है कि — (१) आत्मा सत् और असत् (Non-Being) की सामान्य धारणाओं में भेद करती है । अन्य धारणाओं का ज्ञान शरीरेन्द्रियों से होता है । (२) सत् अथवा तत्त्व शाश्वत है । (३) इन्द्रियाँ अपने विषयों का ज्ञान कर लेती हैं, किन्तु उनके सार का तथा पारस्परिक विरोध का ज्ञान आत्मा ही, पर्यालोचन और तुलना के, द्वारा करती है । (४) जन्म से ही, इन्द्रियाँ के माध्यम से, आत्मा तक पहुँचते रहने पर, सामान्य संवेदों के सत्य का तथा उनके प्रयोग का ज्ञान शिक्षा और अनुभव से होता है ।

यहाँ पर, निश्चय ही ऐन्द्रियिक ज्ञान (Sense-Knowledge) आत्मिक ज्ञान (Spiritual Knowledge) में भेद किया गया है किन्तु ऐन्द्रिक ज्ञान को असत्य और भ्रम नहीं बतलाया गया है । वह केवल अपूर्ण है पर शिक्षा और अनुभव से विकसित पर्यालोचन और तुलना की शक्तियाँ उसे पूर्ण बना सकती हैं । पूर्ण होने पर वह सामान्य अथवा सार्वभौम होता है । यह प्लेटो का ज्ञान-सम्बन्धी दर्शन है । किन्तु इसमें मनोवैज्ञानिक तथ्य भी हैं । सीखना (Learning), धारण करना (Retention), और प्रत्याह्वान (Recall), को ज्ञान का अवयव बताकर, स्मृति के अध्ययन के संकेत दिये गये हैं । संवेदन (Sensation), प्रत्यक्ष (Perception) और निर्णय (Judgment) तक, ज्ञान का

१. संवाद, पृ० १९०, २०६, २१४

२. संवाद, पृ० १८८-८९

विकास बताकर, सामान्य ज्ञानात्मक प्रक्रिया का संक्षिप्त अध्ययन प्रस्तुत किया गया है। पर्यालोचन और तुलना को ज्ञान का माध्यम कहकर चिन्तन की प्रक्रिया के अध्ययन के सुझाव दिये गये हैं। शिक्षा और अनुभव को ज्ञान का आधार बताकर सीखने की क्रिया के अध्ययन की पीठिका बना दी गयी है। कमी केवल उचित विश्लेषण की है, किन्तु इस विश्लेषण के लिए अताद्वियों तक अध्ययन और चिन्तन की आवश्यकता थी। प्लेटो तो पहला व्यक्ति था, जिसने भावी अध्ययन के लिए ये उपयोगी सकेत छोड़े थे।

प्लेटो का आत्म-विज्ञान

प्लेटो के सभी सवादों में आत्मा के विषय में कुछ न कुछ कहा गया है, किन्तु 'टाइमियस', 'फ्रीडो', 'फ्रीडूस' और 'लाज' से मुख्य बातों का संग्रह किया जा सकता है।

'टाइमियस' के अनुसार, आदि देव (First god) ने एक अमर आत्मा को उत्पन्न किया था। उसके पुत्रों अथवा देवताओं ने उसे पहले दो भागों में बाँटकर, एक भाग को सिर में और दूसरे भाग को हृदय में कण्ठ तक स्थान दिया। फिर, दूसरे भाग के भी दो भाग किये। इनमें से एक को कण्ठ से रीढ़ की हड्डी तक और दूसरे को रीढ़ की हड्डी में नाभि तक सीमित कर दिया। इस प्रकार एक आत्मा के तीन विभाग बन गये। इनमें से सिर में रहनेवाली आत्मा अमर है, शेष दो प्रकार की नश्वर। किन्तु शरीर के नीचेवाले भागों में स्थित आत्मा अमर आत्मा के अधीन रहती है।

आत्मा का प्रसंग 'फ्रीडो'^१ में भी आया है, किन्तु दूसरे रूप में। वहाँ पर शरीर और आत्मा के सम्बन्ध की चर्चा हुई है। सुकरात ने, दृष्ट (Perceptible) और अदृष्ट (Imperceptible) भेद से, दो प्रकार के अस्तित्व बतलाये हैं। दृष्ट को परिवर्तनशील और अदृष्ट को अपरिवर्तनीय कहा गया है। इस विभाजन के पश्चात् शरीर को दृष्ट और आत्मा को

१. प्लेटो के संवाद (रैंडम हाउस), भाग २, पृ० ४८

२. फ्राइव ग्रेट डायलाग्स, पृ० ११२, ११४-१५

अदृष्ट अस्तित्व बताया गया है। आगे चलकर, सुकरात के ही माध्यम से यह भी सूचित किया गया है कि शरीर और आत्मा का संयोग होने ही शरीर-धर्म आत्मा की आज्ञा का पालन करना और आत्मा का धर्म शरीर पर शासन करना हो जाता है।

‘फ्रीडो’ में आत्मा की मृत्यु के बाद की दशाएँ भी बतलायी गयी हैं। जीवनकाल में शरीर से उदासीन रहनेवालों की आत्मा मृत्यु के बाद ईश्वर का भागीप्य प्राप्त करती है। यही जीवन का परम शुभ है। इसके विपरीत, शरीर में रहने के समय, जो आत्मा शरीर से पूरा लगाव मानती है, वह बार-बार शरीरों से अपना सम्बन्ध स्थापित करती रहती है। यह मोक्ष (Liberation) और पुनर्जन्म (Rebirth) की बात है। इन दोनों अवस्थाओं को मानसिक दृष्टि पर निर्भर बताया गया है। प्लेटो के सुकरात ने दर्शन के अध्ययन से इस प्रकार की धारणा ग्रहण करने को ही उक्त अध्ययन का लक्ष्य बतलाया है। किन्तु मोक्ष तभी प्राप्त होता है, जब अन्त समय में भी यही धारणा बनी रहे। अन्त समय में जो शरीर का साथ नहीं छोड़ना चाहता वह बार-बार जन्म लेता है और बार-बार मरता है, भले ही उसने जीवनभर शरीर से लगाव न माना हो।

‘लाज’ में मृत्यु के बाद जीवन-काल के अपराधों के दण्ड भोगने की भी बात आयी है। दूसरे जन्म में, पहले जन्म में किये हुए अन्यायों का बदला चुकाने की भी बात कही गयी है। ‘लाज’ में सुकरात नहीं है। उसका स्थान किसी अपरिचित एथेन्स के निवासी ने ले लिया है। वह अपराधों की चर्चा करते हुए, सम्बन्धियों की हत्या को बहुत बड़ा अपराध बतलाता है। वही कहता है कि जीवन में जिन अपराधों का दण्ड नहीं मिल पाता है उनके लिए मृत्यु-लोक में यातनाएँ सहनी पड़ती हैं अथवा फिर जन्म लेकर उसे उसी प्रकार मरना पड़ता है, जैसे उसने पूर्वजन्म में दूसरे को मारा था। उक्त अपरिचित वक्ता के कथन का आधार गुप्त धार्मिक उपदेश है। यह प्रसंग ‘लाज’ के नवें अध्याय में आया है। इसे पढ़कर प्लेटो के अपने देश की धार्मिक परंपराओं के समर्थक होने में सदेह नहीं रह जाता।

प्लेटो का प्रत्ययवाद

प्लेटो ने अपने 'पारमेनाइडीज' नामक संवाद में सुकरात, जीनो और पारमेनाइडीज की बातचीत करायी है। सुकरात जीनो से पूछता है—“क्या तुम यह नहीं मानते कि समानता (Equality) और असमानता (Inequality) के प्रत्यय होते हैं ? इन्हीं विरोधी प्रत्ययों के बीच, 'तुम' और 'मैं' तथा तन्मात्र वस्तुएँ, जिन्हें हम 'अनेक' कहते हैं स्थित हैं।” जीनो उत्तर नहीं देता। तब पारमेनाइडीज सुकरात से पूछता है—“क्या तुम 'समानता' से भिन्न 'समानता के प्रत्यय' के अस्तित्व में तथा 'एक', 'अनेक' आदि के प्रत्ययों के भिन्न अस्तित्व में विश्वास करते हो ?” सुकरात ने कहा—“मैं तो समझता हूँ कि ये होते हैं।” इस पर पारमेनाइडीज ने पूछा कि “फिर तो मिट्टी, कीचड़ और वालो आदि के भी प्रत्यय होते होंगे ?” सुकरात कुछ न कह सका और पारमेनाइडीज ने कहा, “अभी तुम कच्चे हो।”

संभवतः, सुकरात वस्तुओं और उनके प्रत्ययों के पार्थक्य की समस्या का निर्णय नहीं कर सका था। प्लेटो ने यह काम पूरा किया। अरस्तू ने लिखा है कि प्लेटो को वस्तुओं में वे सभी गुण न मिल सके थे, जो परिभाषाओं के अनुसार उनमें होने चाहिए। इसीलिए परिभाषाओं को वस्तु का रूप देकर उसने उन्हें 'प्रत्यय' कहा। इस विचार से, प्लेटो का प्रत्ययवाद (Theory of Ideas) वस्तुओं में छिपे हुए सामान्य को वस्तुओं का रूप देने का प्रयत्न है। प्लेटो के 'प्रत्यय' संसार और उसके रचयिता के बीच के रिक्त स्थान को भरने का प्रयत्न करते हैं।

कहा जाता है कि प्रत्ययवाद प्लेटो की अनावश्यक सृष्टि (Creation) है। आलोचना के रूप में यह कथन ठीक हो सकता है, किन्तु प्लेटो ने प्रत्यय-सिद्धान्त के द्वारा अपनी नैतिक शिक्षा का मार्ग प्रशस्त करना चाहा था। वह कहना चाहता था कि इस लोक से परे एक सूक्ष्म सत्ताओं का लोक है, जो

१. डॉयलाग्स ऑफ प्लेटो, रैंडम हाउस का संस्करण, भाग २, पृ० ९०

२. अरस्तू : मेटाफिजिक्स, ९८७ बी, १-१०

सदा है, पूर्ण है, सुन्दर है। उसी लोक की वस्तुओं का आश्रय पाकर, इस लोक की वस्तुएँ गुणवान् होती हैं। इस प्रकार, प्रत्ययों के लोक से विश्वास उत्पन्न कराकर, वह वस्तुओं को उसी पूर्ण लोक के आदर्शों को अपनाने के लिए प्रेरित करना चाहता था। प्लेटो के मतों को समझने के लिए ध्यान रखना पड़ेगा कि वह मूलतः नैतिक विचारक था।

प्लेटो के नैतिक विचार

प्लेटो के नैतिक विचार 'फिलेबस' और 'लाज' नामक सवादों से मिलते हैं। 'फिलेबस' में वह पूर्णता को नैतिक शुभ (Ethical good) की प्रकृति मानता है और मानव-जीवन के सभी शुभों को पाँच श्रेणियों में बाँटता है। इस श्रेणी-विभाजन में, उसने 'संतुलित', 'मध्यम' और 'उपयुक्त' (Suitable) को पहला, 'सुगढ़' (Symmetrical), 'सुन्दर' और 'पूर्ण' को दूसरा, 'बुद्धि' और 'बुद्धिमत्ता' को तीसरा, 'विज्ञान', 'कला' और 'उचित सम्मति' को चौथा तथा 'सुख' को पाँचवाँ स्थान दिया था। इन शुभों की प्रकृति पर ध्यान देने से तनिक भी संदेह नहीं रह जाता कि प्लेटो बौद्धिक संतुलन को मानव-जीवन का मुख्य ध्येय अथवा परम शुभ मानता था। इसीलिए, उसने प्रथम श्रेणी के तीन शुभों में 'संतुलन' को सर्वप्रथम स्थान दिया। उसके मत में, ये सभी शुभ परस्पर अमम्बद्ध नहीं हैं, बल्कि एक ही कर्म-गुच्छला के विविध अंग हैं।

संतुलित मन से, योग्यायोग्य का विचार कर, मध्यमता का अनुसरण करनेवाले व्यक्ति के कार्य सुगढ़, सुन्दर तथा पूर्ण हो सकते हैं। ऐसे ही कार्य करनेवाला व्यक्ति, धीरे-धीरे, बुद्धि का विकास कर, बुद्धिमान बनता है। किन्तु इस प्रकार कार्य करने के लिए, विज्ञानों के अध्ययन की, कलाओं के अभ्यास की ओर अनुभव-वृद्ध लोगों की सम्मतियों में शिक्षा प्राप्त करने की आवश्यकता होती है। यदि किसी ने निरंतर अभ्यास कर इस प्रकार कर्म करने का स्वभाव बना लिया, तो निश्चय ही उसका जीवन सुखमय होगा। यही प्लेटो की नैतिक शिक्षा का वास्तविक अर्थ है।

प्लेटो जीवन को कला के रूप में देखता था । पूर्णता उत्पन्न करने के लिए जिस प्रकार सामान्य कलाकार को, अपनी कलाकृतियों में, अधिक से अधिक सुगठता एवं सुन्दरता लाने का अभ्यास करना पड़ता है, अध्ययन और चिन्तन करना पड़ता है तथा दूसरे श्रेष्ठ कलाकारों का, उनके समीप रहकर, अथवा उनकी कलाकृतियों को देखकर, अनुकरण करना पड़ता है, उसी प्रकार जीवन के कलाकार को भी निरंतर अभ्यास की आवश्यकता है । उसे वैज्ञानिक का चिन्तन और कलाकार का मनोयोग चाहिए । इसीलिए प्लेटो ने सबको उक्त विषयों की शिक्षा प्राप्त करने की सम्मति दी थी । प्लेटो के नैतिक उपदेश का सारांश यही है कि प्रत्येक व्यक्ति को जीवन में कलात्मक पूर्णता लाने के प्रयत्न करने चाहिए ।

‘लाज’ की पहली पुस्तक में प्लेटो ने एक बार फिर नैतिक प्रसंग उठाया है । यहाँ वह बुद्धिमत्ता, मितान्वरण, न्याय और साहस को नैतिक गुण कहता है । इतना ही नहीं, वह इन्हें दैवी गुण ठहराता है और राज्य को ऐसी व्यवस्था करने की सम्मति देता है, जिससे नागरिकों में उपर्युक्त गुण उत्पन्न हो सके । ‘लाज’ में उसने इन गुणों के अतिरिक्त चार मानवीय शुभ बतलाये हैं । ये ‘स्वास्थ्य’, ‘सौंदर्य’, ‘शक्ति’ तथा ‘अर्थ’ (Wealth) हैं । वह इन्हें व्यवस्थित जीवन में उपकारक मानता था और इसलिए उन्हें अर्जित करना सबके लिए आवश्यक समझता था ।

प्लेटो के संवादों में व्यावहारिक जीवन की संपन्नता के निमित्त कितने ही सकेत मिलते हैं, किन्तु उसकी नैतिक शिक्षा का कोई सुव्यवस्थित रूप नहीं है । ऐसा लगता है कि विस्तृत चिन्तनशील जीवन में, मानवीय आचरण के जिन वाछनीय अवयवों की ओर उसका ध्यान गया, उन सबको ‘शुभ’ बतलाकर उसने उन्हें मानवीय आकांक्षा का विषय बताने का प्रयत्न किया । विभिन्न प्रसंगों में परिगणित ‘शुभों’ को किसी एक ही मंदर्भ में उसने एकत्र नहीं किया । फिर भी, ऐसे सकेत मिलते हैं, जिनसे यह समझा जा सकता है कि वह सभी ‘शुभों’ को एक ही उद्देश्य का पूरक मानता था और वह उद्देश्य जीवन की पूर्णता है । इसे प्राप्त करने पर ही मनुष्य का जीवन सुखमय हो सकता है ।

प्लेटो के राजनीति सम्बन्धी विचार

प्लेटो के राजनीति-सम्बन्धी विचार 'स्टेट्समैन' तथा 'लाज' में मिलते हैं। नगर की व्यवस्था करना और नागरिकों को नैतिक मार्ग पर चलाते रहना, वह राज्य का उत्तरदायित्व समझता था। किन्तु इसे दंड-विद्वान के द्वारा नहीं, उचित शिक्षा और निरीक्षण के ही द्वारा, वह समझ मानता था। इसीलिए, नियामक के उत्तरदायित्व गिनाते समय, उसने सामाजिक तथा व्यावसायिक जीवन के नियंत्रण के अतिरिक्त, वैवाहिक सवधों^१ से लेकर, बालकों के खेल-कूद और शिक्षा^२ आदि का नियंत्रण भी उसे सौंप दिया।

प्लेटो के विचार से, बालक की प्रवृत्तियाँ पैतृक गुणों पर निर्भर हैं। उसका स्वभाव माता और पिता के स्वभावों के योग से बनता है। इसलिए दाम्पत्य के निरीक्षण के बिना वांछित स्वभाव के बालक उत्पन्न नहीं किये जा सकते। 'स्टेट्समैन' में उसने कहा है कि शासक को ऐसे पदाधिकारी नियुक्त करने चाहिए, जो विवाह के पूर्व, भावी पति और पत्नी के गुणों की जाँच कर ले। साथ ही, नियमन के द्वारा, इस प्रकार की जाँच के बिना होने-वाले वैवाहिक सम्बन्धों को अवैध कर देना चाहिए। योग्य सम्बन्धों के निर्णय के लिए, उसने बताया है कि वैवाहिक सम्बन्ध में 'साहस' और 'नम्रता' की मंत्री होनी चाहिए।

प्लेटो ने शासक के लिए, शिशुओं की देखभाल का अच्छा प्रबन्ध करना बहुत ही आवश्यक बतलाया है। उसने राज्य को शिशु-गृहों (Nursuries) का समुचित प्रबन्ध करने की सम्मति दी है, क्योंकि शिशु की देखभाल शिक्षा का सबसे आवश्यक अंग है। विद्यालय की शिक्षा के संबन्ध में भी प्लेटो ने सुझाव दिये थे। उसका कथन है कि बालकों की पाठ्य पुस्तकों पर राज्य का पूर्ण नियंत्रण होना चाहिए, जिससे उनके हाथों में सभी प्रकार की पुस्तकें न जा सकें। तभी उनमें वांछित विचार उत्पन्न किये जा सकेंगे।

१. प्लेटो के संवाद (रैंडम हाउस), भाग २, पृ० ४१३, ५३३, ३३७

२. प्लेटो के संवाद, पृ० ४२४, ५४४-७८

प्लेटो के अनुसार, बालकों के लिए लिखी हुई गद्य की पुस्तकों में व्यवस्थित जीवन में रुचि उत्पन्न करनेवाले विचार होने चाहिए। उनकी पुस्तक में युद्धों के वर्णन विल्कुल न आने चाहिए, क्योंकि, उन्हें पढ़कर बालकों में लड़ने-झगड़ने की प्रवृत्ति पैदा होती है, जो नागरिक व्यवस्था एवं शांत जीवन में बाधा पहुँचाती है। बालकों को वे ही पाठ पढ़ाये जाने चाहिए, जिनसे उन्हें गान्ति के लाभों का ज्ञान हो।

पद्य की पुस्तकों में, देवताओं की प्रार्थनाएँ, नेताओं की प्रशंसा और शुभ कर्मों से सद्गति-प्राप्ति आदि विषय होने चाहिए। उनमें दूषित चरित्रों को स्थान नहीं मिलना चाहिए। राज्य को चाहिए कि कवियों के लिए नियम बना दे कि वे अपनी काव्य-कृतियों में न्यायपूर्ण, सुन्दर तथा शुभ चरित्रों को ही स्थान दे।

इस प्रकार, नियन्त्रित शिक्षा के द्वारा तैयार किये हुए नागरिकों के सामाजिक आचरण का निरीक्षण करने के लिए, प्लेटो ने राज्य को निरीक्षक नियुक्त करने की सम्मति दी थी। उसने कहा कि चरित्र-निरीक्षकों को देखते रहना चाहिए कि नागरिक अपने से बड़ों का, देवभक्तों का तथा विदेशियों का सम्मान करते हैं अथवा नहीं। उन्हें यह भी देखना चाहिए कि नागरिक अपने आपको दूसरों से बढकर तो नहीं समझते हैं। संक्षेपतः, प्लेटो ने राज्य को नागरिकों के शील और शिष्टाचार के निमित्त नियम बनाने और उन नियमों का पालन कराने के लिए उचित निरीक्षण का प्रबन्ध करने की सम्मति दी थी। साथ ही, इस कठिन उत्तरदायित्व को सफलतापूर्वक वहन कर सकने के निमित्त, प्लेटो ने नागरिकों को उचित शिक्षा प्राप्त करने, राज्यकला को प्रोत्साहन देने, राज्य की सीमाओं को संकुचित रखने और अवाञ्छित व्यक्तियों से राज्य को मुक्त रखने की भी सम्मति दी थी। उसका कहना था कि छोटे राज्य में व्यवस्था रखना उतना ही सरल है जितना किसी बड़े परिवार में। इसलिए प्लेटो ने राज्य के सीमा-संकोच पर बहुत बल दिया था।

१. प्लेटो के संवाद (रैंडस हाउस), भाग २, पृ० ४९७

२. संवाद, पृ० ४१०

प्लेटो के विचार से, शासक को दाल्यकाल से ही ऐसी शिक्षा मिलनी चाहिए कि वह संपूर्ण राष्ट्र को अपना परिवार समझ सके। उसे गणित, ज्योतिष और दर्शन का पंडित होना चाहिए। उसका बौद्धिक स्तर इतना ऊँचा होना चाहिए कि वह राष्ट्र के सभी सदस्यों की समस्याओं को समझ सके और विभिन्न परिस्थितियों में अपने कर्तव्याकर्तव्य का निर्णय कर सके। शासक में, प्लेटो के अनुसार, समदृष्टि होनी चाहिए, जिससे वह सबको समान न्याय दे सके। उसमें कौशल (Skill) होना चाहिए, जिससे वह नागरिकों के प्रति योग्य व्यवहार कर सके। सबसे अधिक, शासक में नागरिकों के हित की कामना होनी चाहिए।

वस्तुतः, प्लेटो उस राज्य की कल्पना कर रहा था, जिसमें नागरिकों और शासक के बीच उभी प्रकार के सम्बन्ध हों, जिन प्रकार के सम्बन्ध किसी विस्तृत परिवार में परिवार के सदस्यों और परिवार के बड़े-बूढ़ों के बीच होते हैं। वह नागरिकों में भी परस्पर वही सम्बन्ध चाहता था, जो परिवार के सदस्यों के बीच होते हैं। इन सम्बन्धों को वह शिक्षा और नियमन से शभव समझता था। यही उसकी राजनीति का सारभूत मद्देज है।

प्लेटो के कला और सौंदर्य सम्बन्धी विचार

प्लेटो संपूर्ण विश्व को ही एक कला के रूप में देखता था। अपने अपने 'सोफिस्ट' नामक सवाद में, कलाओं की चर्चा करते हुए, अपने मुख्य पात्रों को कहलाया है कि संसार के पशु-पक्षियों, वनस्पतियों आदि को देखकर, हमें क्या कहना चाहिए? यह, कि इन्हें ईश्वर ने बनाया है, अथवा यह, कि इन्हें जड़ (Non-sentient) प्रकृति ने उत्पन्न दिया है? प्लेटो के पात्रों की बात सुनकर, हमें बरबस अपने अकलाचार्य की याद आ जाती, जिन्होंने, ब्रह्मसूत्रों का भाष्य करते हुए, नाख्यवादियों के विरुद्ध कहा था कि 'लोक में सुन्दर भवन आदि देखकर तो किसी अच्छे गिनती की कल्पना की जा'।

१. संवाद, पृ० २७६, २२३-२४, २४०-४२

२. ब्रह्मसूत्र २।२।१ पर शाङ्खर भाष्य

है, किन्तु शरीरो और आत्माओं से युक्त ससार को देखकर उसे जड़ प्रकृति द्वारा निर्मित कहा जाता है। प्लेटो का उक्त विचार बहुत कुछ इसी प्रकार का है। वह विश्व को ईश्वर की कलात्मक प्रवृत्ति का फल मानता था। यह प्लेटो के कला-सम्बन्धी विचारों की पहली मान्यता है। रचना (Creation) और अनुकरण (Imitation) के भेद से, वह कला के भी सदा दो रूप मानता था।

उसके विचार से, 'रचना' में सत्य वस्तुओं की उत्पत्ति होती है और 'अनुकरण' के द्वारा सत्य वस्तुओं की अनुकृति उत्पन्न की जाती है। ये दोनों प्रकार की कलाएँ कर्त्ता के भेद से दो-दो प्रकार की होती हैं। प्लेटो का प्रथम कलाकार ईश्वर है, जिसने स्वर्ग की रचना की, अमर आत्मा की रचना की और देव-सृष्टि का प्रारम्भ किया। यह मत्स्य कला थी। इसी का अनुकरण कर देवताओं ने असत् ससार की उत्पत्ति की, जिसके फलस्वरूप मानवीय सृष्टि का विकास हुआ। इस प्रकार, दैवी कला के दो रूप उत्पन्न हुए। इर्मा का अनुकरण कर मनुष्यों ने भी दो प्रकार की कलाकृतियाँ उत्पन्न की। देवताओं के द्वारा निर्मित वस्तुओं का अनुकरण कर उन्होंने वस्तुओं का निर्माण किया और फिर, उन वस्तुओं की आकृतियाँ भी बनायीं।

यहाँ एक शका होती है कि मनुष्यों के लिए 'रचना' कैसे संभव है? वे तो स्वयं ही अनुकरण हैं। इसका उत्तर 'फ्रीडम' में मिलता है। सुकरात कहता है^१ कि पृथ्वी पर आने के पूर्व आत्मा अमरों के बीच निवास करती थी। अचानक कोई भूल हो जाने पर, उसके पख कट गये और वह पृथ्वी पर गिरी। इस कथन से यह सकेत मिलता है कि स्वर्ग से उतरी हुई आत्मा में दैवी सस्कार रहते हैं। उन्ही सस्कारों के आधार पर, उसे इस भूलोक में जहाँ कही स्वर्गीय सौन्दर्य की झलक मिलती है, वह आकृष्ट होती है और स्मृति से उसका सादृश्य उत्पन्न करने के प्रयत्न करती है। इस प्रकार, मानवीय 'रचना' होती है। यह रचना वस्तुतः देवताओं के अनुकरणों का अनुकरण है। जिन मनुष्यों की

१. प्लेटो के संवाद (एनीमैन्स), सुकरात का भाषण, २४०-५५

आत्मा के संस्कार इतने स्पष्ट नहीं होते कि वे दैवी अनुकरणों का अनुकरण कर सकें, वे मानवीय रचनाओं की अनुकृतियाँ बनाते रहते हैं ।

प्लेटो के कला-सम्बन्धी विचारों में उसकी धार्मिक भावना ही व्यक्त हुई है । प्रसंगपेक्ष से, वह वही बात कह रहा है जिसे वह अपने भौतिक दर्शन तथा प्रत्यय-वाद में कह चुका था । वह इस दृष्टि जगत् को सत्य संसार का प्रति-बिम्ब मात्र समझता था । इसीलिए, इस संसार की वस्तुओं के सौन्दर्य को भी स्वर्ग के सत्य सौन्दर्य की आभा मानता था । इन्हीं विचारों के अनुरूप, उसने मानवीय कला को दैवी कला का अनुकरण बतलाया था ।

चित्तन के विकार की इस पीठिका पर अरस्तू का उद्भव हुआ । प्लेटो के समय तक जितने विचार-सूत्र एकत्र हुए थे, उसने उन सबकी व्याख्या की । विभिन्न विचारों का वर्गों में विभाजन किया और वर्गीकृत मतों पर आलोचना-त्सक दृष्टि डाली । जहाँ कहीं विचार-शृंखला टूटी हुई दिखाई दी, उसने नयी कड़ियाँ जोड़ी । विचारों के मानदंड निश्चित किये और जो उन पर खरे न उतरे, उनका उसने खंडन किया । धार्मिक भावनाओं को अरस्तू अनावश्यक महत्व न दे सका । उसने ईश्वर के अस्तित्व का समर्थन किया, किन्तु ईश्वर की चर्चा का उसने क्षेत्र भी निश्चित कर दिया । भौतिक जगत् को समझने के लिए, आव्यात्मिक विचारों से काम न लेकर अरस्तू ने वटनाओं के निरीक्षण के आधार पर भौतिक नियमों की कल्पना की । यूनानी दर्शन के इतिहासों में थेन्नीज नामक विचारक को पश्चात्य संसार के प्रथम वैज्ञानिक का सम्मान दिया गया है, किन्तु सचमुच अरस्तू ही पहला विचारक था जिसने अध्ययन की वैज्ञानिक विधियों का विकास किया था । उसीने, पहले-पहल, विभिन्न भौतिक तथा मानवीय अध्ययनों के क्षेत्र निर्धारित करने पर भी बल दिया था । अगले पृष्ठों से पता चलेगा कि अरस्तू के चित्तन में यूनानी दर्शन का चरम उत्कर्ष प्राप्त होता है ।



अध्याय १

अरस्तू का जन्म और जीवन-वृत्त^१

एथिया माइनर की कैल्किदिस नामक यूनानी बस्ती में, स्तैगिरा (Stagira) नामक स्थान पर, ईसा से ३८५ अथवा ३८४ वर्ष पूर्व, अरस्तू का जन्म हुआ था। उसके पिता निकोमैकस के पूर्वज, संभवतः ईसा पूर्व आठवीं शताब्दी में, माइसिनी में आकर उक्त प्रान्त में बस गये थे। अरस्तू की माता के पूर्वज कैल्किदिस अथवा कैल्किस के ही मूल निवासी थे। इस प्रकार, अरस्तू में यूनानी और एथिया माइनर के रक्तों का सम्मिश्रण हो गया था और इस सम्मिश्रण का प्रभाव उसके द्विमुख दृष्टिकोण में स्पष्ट झलकता है। वह सत्य का अन्वेषण करनेवाला दार्शनिक था और भौतिक सत्ता का निरीक्षण करने-वाला वैज्ञानिक भी। अरस्तू ने उक्त दोनों प्रकार के संस्कारों में समन्वय प्राप्त करने का पूरा प्रयत्न किया था, किन्तु उसके जीवन की घटनाएँ उसे कभी एक ओर और कभी दूसरी ओर खींचती रही।

वाल्यकाल

अरस्तू का वाल्यकाल मकदूनियों के राज-दरबार में व्यतीत हुआ था, क्योंकि उसका पिता चिकित्सक के रूप में सिकन्दर महान् के पितामह अमिन्तम द्वितीय के दरबार का सदस्य था। पर इम प्रभाव में अरस्तू को

१. डाद्योजिनिस लोत्तिक्स : यूनानी दार्शनिकों के जीवन। अभाव में—
डब्ल्यू. डी. रॉस, अरिस्टाटल; जी. आर. जी. ब्योर, अरिस्टाटल; ए. ई. टेलर, अरिस्टाटल; डी. जे. एलेन, अरिस्टाटल (होम यूनी. लाइ.) तथा जेलर, स्ट्रेस और गाम्पर्स के यूनानी दर्शन के इतिहास। 'इन्सा-इत्कोपीडिया ब्रिटैनिका' में दिया हुआ अरस्तू पर लेख भी उपयोगी है

अधिक समय तक न रहता पड़ा, क्योंकि छोटी उम्र में ही उसके माता-पिता का देहान्त हो गया था और शेष बाल्यकाल उसे प्राक्जेनस नाम के किमी अपने सबंधी के यहाँ व्यतीत करना पड़ा। अरस्तू का स्वभाव उपकार करनेवालों के प्रति अकृतज्ञ होने का न था। अन्त समय, उसने प्राक्जेनस के पुत्र नाइकेनर को अपने पुत्र निकोमैकस का सरक्षक नियुक्त किया और यह इच्छा प्रकट की कि बड़ी होने पर उसकी पुत्री पीथिया नाइकेनर को पत्नी बने।

प्राक्जेनस की सरक्षकता में अरस्तू ने अपने जीवन के अट्ठारह वर्ष व्यतीत किये। लगभग उन्नीस वर्ष की उम्र में प्लेटो की 'अकादमी' में शिक्षा प्राप्त करने के निमित्त वह यूनान के प्रमुख नगर एथेन्स गया। प्राप्त आधारे से ज्ञात होता है कि उक्त 'अकादमी' में वह उन्नी समय दाखिल हुआ था जब प्लेटो, डायोनीसियस द्वितीय की शिक्षा के निमित्त, मिराक्यूज गया हुआ था। अरस्तू बीस वर्ष प्लेटो की 'अकादमी' में रहा। ईसा पूर्व ३४७ में, प्लेटो की मृत्यु हो जाने पर, वह एक बार फिर यूनान से एशिया माइनर गया।

प्लेटो से मतभेद

कुछ इतिहासकारों के अनुसार प्लेटो और अरस्तू के सम्बन्ध बहुत अच्छे न थे। इसीलिए प्लेटो ने, अपनी मृत्यु के पूर्व, स्पूसिपस को अपना उत्तराधिकारी नियुक्त कर दिया था और प्लेटो के बाद, 'अकादमी' का प्रधान न बन पाने के कारण ही, अरस्तू एथेन्स छोड़कर एशिया माइनर चला गया था। निस्सन्देह, अरस्तू सभी बातों में प्लेटो से सहमत न था। प्रायः अपने प्रत्येक ग्रंथ में उसने प्लेटो के मतों की आलोचना की है। इसमें भी संदेह नहीं है कि वह, अपने विचारों का प्रचार करने के लिए, यूनान की किसी न किसी शिक्षण-संस्था का प्रधान बनना चाहता था। तभी तो, बारह वर्ष बाद, जब वह फिर एथेन्स वापस आया तो उसने 'लीकियम' नाम से अपने विद्यालय की स्थापना की। किन्तु यह मानने के लिए पर्याप्त आधार नहीं मिलते हैं कि उसकी प्लेटो से बनती न थी। स्टेस का कहना है कि प्लेटो से यदि उसकी अनबन

होती तो वह बीस वर्ष 'अकादमी' में रहता कौने ? उसके 'अकादमी' के अध्यक्ष-पद पर नियुक्त होने की बात ही न थी, क्योंकि 'अकादमी' प्लेटो की अपनी निजी संपत्ति थी और स्पूसिपस ही उसका वैधानिक रूप से उत्तराधिकारी था।

अरस्तू और प्लेटो के मतभेद को व्यक्तिगत रूप नहीं दिया जा सकता। वह प्लेटो के विद्यालय का सर्वश्रेष्ठ स्नातक था। स्वयं प्लेटो, उसे अपने विद्यालय का मन्त्रिष्क समझता था। अपनी मेटाफिजिका (तत्त्व-विद्या) में, प्लेटो के मत का खंडन करते हुए, अरस्तू कहता है कि 'हमारा मत' समीचीन नहीं है।' एथिका निकोमैकिया (निकोमैकीय नीति) में, अरस्तू ने बहुत ही स्पष्ट शब्दों में कहा है कि सत्य के अनुसंधान में, अप्रिय होने पर भी, कुछ मतों को नष्ट ही करना पड़ेगा। ऊपर दिखाया जा चुका है कि प्लेटो ने लौकिक शुभ की प्राप्ति के निमित्त अलौकिक शुभ की रूपरेखा बनायी थी। अरस्तू लौकिक दृष्टिकोण से ही सत्यासत्य का विवेक करता है। इसीलिए उसे प्लेटो की आलोचना करनी पड़ी थी।

बारह वर्षों के लिए एशिया माइनर जाने के पीछे, प्लेटो के पद-चिह्नो पर चलने की उसकी इच्छा भी तो हो सकती है। सुकरान से शिक्षा प्राप्त कर प्लेटो सिराक्यूज क्यों गया था ? इसीलिए न कि डायोनीसियस प्रथम और उसके बाद डायोनीमियस द्वितीय को प्रभावित कर, वह अपने नैतिक राज्य की स्थापना का स्वप्न सत्य में परिणत करना चाहता था। अरस्तू भी, एथेन्स से बाहर निकलकर, एसॉस पहुँचा था, जहाँ हरमियस फारस की अधीनता से मुक्त होकर स्वतंत्र शासक बन बैठना चाहता था।

हरमियस, प्लेटो की 'अकादमी' में, अरस्तू का सहपाठी रह चुका था। उसने एसॉस में 'अकादमी' की एक शाखा भी स्थापित की थी और प्लेटो को कई बार अपने यहाँ आने का निमंत्रण भी दिया था। प्लेटो वहाँ जा न सका था और प्लेटो के जीवन-काल में अरस्तू भी विद्यालय के कार्यों में बहुत व्यस्त रहता था। किन्तु प्लेटो के निधन के पश्चात्, विद्यालय का भार स्पूसिपस पर था। अरस्तू उसे बहुत ही साधारण स्तर का व्यक्ति समझता

था और उसे आशा न थी कि स्प्यूसिपस की अध्यक्षता में विद्यालय का बही सम्मान बना रहेगा, जो प्लेटो के समय में था। संभवतः इन्हीं कारणों से, वह एसॉस जाकर विद्यालय की वहा वाली याखा को पुष्ट करना चाहता था। किन्तु अरस्तू के एसॉस पहुँचने के बाद ही एक ऐसी दुर्घटना हो गयी कि उसे यीश वहाँ में भागना पड़ा।

एसॉस में हरमियस को फ़ारस-राज्य ने ग़ामक नियुक्त किया था। किन्तु हरमियस एथिना माइनर को फारस के ग़ामक में मुक्त कराना चाहता था। उसने मकदूनियों के फिलिप से पत्र-व्यवहार किया था और फारस-राज्य को उसके इरादों का पता चल गया था। एक दिन फारस के सेनापति ने हरमियस को किमी पगमर्ज के बहाने नगर से बाहर बुलाया और बन्दी बना लिया। हरमियस से मकदूनियों के मनसूबों को जानने का प्रयत्न किया गया और, न बताने पर, उसका वध कर दिया गया।

इस घटना के कारण, यूनानियों ने हरमियस को फ़ारस की बर्बरता में यूनानी सभ्यता को मुक्त कराने के प्रयत्न करनेवाला शहीद समझा और डेल्फ़ी में उसकी मूर्ति की स्थापना की। अरस्तू इस घटना के समय एसॉस में ही था। उसने हरमियस की प्रशंसा में काव्य-यक्तियाँ लिखी, किन्तु इसी घटना के कारण उसे वह स्थान छोड़कर भागना भी पड़ा। उसके हाथ ही हरमियस की भतीजी पीथिया भी भागी थी और बाद में, अरस्तू ने अपनी पत्नी बना कर उसे स्थायी साहाय्य प्रदान किया था।

घोर सकट का सामना

इस समय अरस्तू को घोर सकट का सामना करना पड़ा। हरमियस के निकट संपर्क में रहने के कारण उसे फ़ारस-राज्य के कर्मचारियों के द्वारा पकड़े जाने का पूरा भय था। पीथिया को साथ लेकर उमने शत्रुओं के संदेह को और भी बढ़ा दिया था। दूसरी ओर, उन दिनों के मार्ग लुटेरों से घिरे हुए थे। अरस्तू को उनका सामना भी करना पड़ा, किन्तु वह किसी प्रकार लेस्बॉस नामक द्वीप में पहुँचा। थियोफ्रैस्टस, जो अरस्तू के निधन पर उसके 'लीकियम' का सचालक बना था, इसी द्वीप के एरेसस नामक स्थान का निवासी

था। प्लेटो की 'अकादमी' में अरस्तू से उसकी भेंट हुई थी। सम्भवतः उनकी महायत्ना की अग्रा में ही अरस्तू लेस्वांस गया था। ईसा पूर्व ३४२ में, मकदूनियाँ जाने के समय तक, वह इसी द्वीप में रहा। अनुमान किया जाता है कि लेस्वांस में रहने के काल में ही उसने वे जन्तु-विषयक निरीक्षण किये थे, जो उसके हिस्टोरिया एनीमैलियम (जन्तुओं के इतिहास) में पाये जाते हैं।

फिलिप का निमंत्रण

ईसा पूर्व ३४२ में, फिलिप का निमंत्रण पाकर अरस्तू एक बार फिर उसी मकदूनियाँ दरबार में पहुँचा जहाँ उसने अपने बचपन के कुछ वर्ष व्यतीत किये थे। अरस्तू के मकदूनियाँ जाने के सम्बन्ध में बहुत से अनुमान किये जाते हैं। उसका पिता फिलिप के पिता का चिकित्सक रह चुका था, सिकंदर जैसे होनहार राजकुमार के लिए शिक्षक की आवश्यकता थी और अरस्तू यूनान के सर्वश्रेष्ठ विद्यालय का सर्वश्रेष्ठ स्नातक था। पर, इतनी ही बात न थी।

हरमियस फिलिप से फारस के विरुद्ध पत्र-व्यवहार करने के अपराध में पकड़ा गया था और धोखा देकर उसका वध किया गया था। इस घटना के बाद, फिलिप को एसॉस की गति-विधि का कुछ भी पता न चला होगा, क्योंकि पड्यंत्र की सूचना मिल जाने से फारस राज्य ने नियंत्रण में वृद्धि कर दी होगी। अरस्तू हरमियस का विश्वासपात्र था और वह वही से भागकर लेस्वांस पहुँचा था। फिलिप को हरमियस की दुर्घटना के सम्बन्ध में यदि कुछ मालूम हो सकता था तो अरस्तू से ही। फिर, अरस्तू के प्रति फिलिप की सहानुभूति इसलिए भी रही होगी कि फिलिप के पक्ष में पड्यन्त्र करने-वाले हरमियस से सम्बद्ध होने के कारण ही उसे भागा-भागा फिरना पड़ रहा था। सकट-काल में भी उसने पीथिया का, जिसे कुछ इतिहासकारों ने हरमियस की भतीजी और कुछ ने गोद ली हुई बेटी बतलाया है, साथ न छोड़ा था। वह अब अरस्तू की पत्नी थी। किन्तु व्यक्तरूप से वह सिकंदर की शिक्षा के ही निमित्त बुलाया गया था।

सिकंदर को शिक्षा देने में अरस्तू उतना ही असफल रहा जितना प्लेटो

डायोनीसियस द्वितीय को शिक्षा देने में रहा था। अरस्तू, प्लेटो की भाँति, नगर-राज्य का पोषक था और सिकंदर की विशाल साम्राज्य की कामना समार में प्रसिद्ध है। अरस्तू को उसे शिक्षा देने के लिए अधिक समय भी नहीं मिला था। कुछ लेखकों का अनुमान है कि वह सिकंदर के राज्यागोहण के समय, ईसा पूर्व ३३६, तक उसे शिक्षा देता रहा था। शेष के विचार से, ईसा पूर्व ३४० में, जब सिकंदर अपने पिता के स्थान पर युवराज नियुक्त हुआ था, तभी उसने अरस्तू की शिक्षा में मुक्ति प्राप्त कर ली थी और अरस्तू ने एथेन्स वापस आने तक का शेष समय अपने मातृ-स्थान स्टैगिरा में बिताया था। अरस्तू के जीवन का यह काल अज्ञान के कोहरे से घिरा हुआ है।

निश्चित रूप से ३३५ ईसा पूर्व में अरस्तू एथेन्स वापस आया था। उक्त समय तक स्पूसिपस की मृत्यु हो चुकी थी और जेनोक्रेटीज प्लेटो के विद्यालय का अध्यक्ष था। अरस्तू की उससे मैत्री थी, किन्तु अरस्तू विद्यालय के दृष्टिकोण से सहमत न था। 'अकादमी' की गति-विधि में परिवर्तन करना जेनोक्रेटीज के लिए संभव न था, क्योंकि उस काल की शिक्षा-पद्धति में, गुरु-शिष्य परंपरा के द्वारा, मूल सस्थापक के दृष्टिकोण को प्रचलित रखना ही अभीष्ट था। इसलिए, अरस्तू ने 'लीकियम' नाम से अपना शिक्षा-केन्द्र अलग स्थापित किया।

अपने शिक्षालय में अरस्तू ने, बारह वर्षों तक, बड़े ही अध्यवसाय के साथ काम किया। सभी प्राचीन मतों का उसने संग्रह किया। विषयानुक्रम से उनका उल्लेख करते हुए, उसने विद्यार्थियों को समझाने के लिए, व्याख्यानों के रूप में, पाठ्य ग्रन्थों का निर्माण किया। उस समय तक जिन विषयों का समुचित विकास नहीं हो पाया था, उन्हें भी अरस्तू ने ऐसी स्थिति में कर दिया कि आगे आनेवाले विद्यार्थी, उसके पद-चिह्नों पर चलकर, उनको समृद्ध बना सकें। अरस्तू का विस्तृत साहित्य इन्हीं अंतिम बारह वर्षों के परिश्रम का फल है। कहते हैं कि अरस्तू ने, प्लेटो की भाँति, कुछ संवाद भी लिखे थे, किन्तु वे आज के किसी अध्येता को प्राप्त नहीं हैं।

१. डी. जे. एलेन : अरिस्टाटल, पृ० ५

२. इन्ल्यू डी रास तथा जी आर जी म्योर की पुस्तकों में पृ० ५

मकदूनिया से प्रवास और मृत्यु

अरस्तू का शिक्षण-कार्य, ईसा पूर्व ३२३ में, सिकन्दर महान् की मृत्यु के साथ समाप्त हो गया। अरस्तू को मकदूनियाँ दरबार का संरक्षण प्राप्त था। वह सिकन्दर के गुरु के रूप में सम्मानित था भले ही, सिकन्दर की निकट तथा सुदूर देशों को अधिकृत करने की नीति से उसका कुछ भी सम्बन्ध न रहा हो। इसलिए, सिकन्दर की आँखें बन्द होने ही, जब यूनान में सिकन्दर के अन्य रक्षितों पर आफत आयी, तब अरस्तू पर भी अधार्मिक होने का आरोप किया गया। इसके प्रमाण में, हरमियस के सम्मान में लिखी हुई पक्तियों की ओर संकेत किये गये। उस समय, देवताओं की भाँति किसी मानव-व्यक्ति की प्रशस्तियाँ लिखना अधार्मिक कार्य समझा जाता था और अधार्मिकता ही एक ऐसा अभियोग था जिस पर मरुतापूर्वक प्राणदंड दिया जा सकता था। अरस्तू यूनानियों के इरादे को समझ गया। सुकरात की गति वह अपनी आँखों देख चुका था, किन्तु वह यूनानियों को दर्शन के प्रति दूसरी बार उस प्रकार का अत्याचार करने का अवसर देने के लिए तैयार न था। अतएव, वह अपने मित्र तथा अनुयायी थियोफ्रैस्टस को 'लीकियम' के महालन का भार सौंप कर अपने मानस्थान कैलिकम चला गया, जहाँ पर एक वर्ष बाद ईसा पूर्व ३२२ में उसकी मृत्यु हुई।

उसकी पत्नी पीथिया की पहले ही मृत्यु हो चुकी थी। उसे एक पुत्री उत्पन्न हुई थी, जिसका नाम, उसकी माता के नाम पर, पीथिया रखा गया था। अपनी प्रथम पत्नी के न रहने पर अरस्तू ने स्टेगिरा की किमी हरपीलिस से प्रेम-सम्बन्ध स्थापित कर लिया था, यद्यपि विहित रूप से उसे पत्नी नहीं बनाया था। हरपीलिस से भी एक पुत्र उत्पन्न हुआ था, जिसका नाम, उसके पितामह की भाँति, निकोमैकस था। अरस्तू के अन्तिम इच्छा-पत्र से पता चलता है कि मृत्यु के समय वह पीथिया, हरपीलिस और निकोमैकस के अतिरिक्त, बहुत सी दास-दासियाँ और एक बड़ी संपत्ति छोड़ गया था। डायोजेनिस लीर्त्तियस ने 'यूनानी दार्शनिकों की जीवनियाँ' लिखते समय अरस्तू की अन्तिम इच्छाओं का विवरण दिया है, जिससे उसके उदार स्वभाव तथा उसकी मानवीयता का परिचय मिलता है।

अपने बाल्यकाल के उपकार करनेवाले प्राक्जेनस के पुत्र नाइकेनर को वह अपनी संपत्ति का बहुत-सा भाग दे गया था और उसी को निकोमैकस की शिक्षा आदि का भार सौंप गया था । उसने यह भी इच्छा प्रकट की थी कि बड़ी होने पर उसकी पुत्री पीथिया नाइकेनर के साथ विवाह कर ले । हर-पीलिस के जीवन-यापन के निमित्त कुछ संपत्ति अलग कर गया था और अपनी पहली पत्नी पीथिया की अस्थियों को, अपनी अस्थियों के साथ, एक ही समाधि में रखने का आदेश दे गया था । अन्त समय, वह अपने दास-दासियों को भूला न था । बहुतों को उसने मुक्त कर दिया था और शेष के खर्च का प्रबन्ध कर दिया था जिससे वे बेच न दिये जायें । इस प्रकार, तिरसठ वर्ष की आयु में अरस्तू की जीवन-लीला समाप्त हुई ।

अध्याय २

अरस्तू का साहित्य

अरस्तू के ग्रंथ

अरस्तू के जितने ग्रंथ अंग्रेजी अनुवादों के माध्यम से प्राप्त हुए हैं उतने ही उसने नहीं लिखे थे। डायोजेनिस लीर्तियस ने, अरस्तू के ग्रंथों का उल्लेख करते हुए, लगभग दो सौ ग्रंथों की सूची दी है। उसकी सूची में कुछ संवादों के भी नाम हैं। इन संवादों का सिमरो आदि रोमन लेखकों के ग्रंथों में भी उल्लेख हुआ है। किन्तु ये संवादग्रंथ समय के गर्भ में ही रह गये। डब्ल्यू० डी० रॉमके 'मकलन' के बारहवें भाग में दिये हुए अपूर्ण अवतरणों से भी अरस्तू के बहुत से ग्रंथों के खोजे जाने की सूचना मिलती है। ऐसा अनुमान किया जाता है कि अरस्तू के खोजे हुए ग्रंथ उस काल के थे जिसमें वह प्लेटो की अकादमी में था। उस समय अरस्तू प्लेटो से बहुत प्रभावित था और इसीलिए उसने अपने उस समय के ग्रंथों में प्लेटो की संवाद-शैली का प्रयोग किया था। इनमें से कई संवादों के नाम भी प्लेटो के संवादों से मिलते-जुलते हैं। कुछ के नाम सूचित करने हैं कि वे अकादमी छोड़कर मकदूनियाँ जाने और वहाँ से ई० पू० ३३५ में अन्तिम बार एथेन्स वापस आने के बीचवाले समय में लिखे गये होंगे।

अरस्तू के प्राप्त ग्रंथों के विषय में दो मत प्रचलित हैं। कुछ विद्वानों का कहना है कि अरस्तू ने इन्हें, भाषणों के रूप में, विद्यार्थियों को शिक्षा देने के निमित्त लिखा था। अन्य विद्वानों के विचार से अरस्तू के प्राप्त ग्रंथ स्वयं उसके लिखे हुए नहीं हैं, बल्कि विद्यार्थियों ने उसके व्याख्यानो से इन्हें संकलित

किया था। इस प्रकार के प्रश्नों पर विचार करने से पूर्व हमें जान लेना चाहिए कि आधुनिक काल को अरस्तू के ग्रंथ कैसे प्राप्त हुए हैं।

पिछले अध्याय में बताया जा चुका है कि अरस्तू की मृत्यु के एक वर्ष पूर्व एथेन्स में उसका इतना विरोध हुआ था कि वह अपने 'लीकियस' को थियोफ्रैस्टस के सहारे छोड़कर कैल्किस चला गया था। इस विरोध का मुख्य कारण उसका विदेशी समझी जानेवाली शासन-सत्ता के साथ सहानुभूति-पूर्ण सम्बन्ध था। वह यूनान की मान्य सीमाओं के बाहर का व्यक्ति था भी। इनके विपरीत प्लेटो यूनानी था। वह यूनान में पैदा हुआ था और वही उसकी मृत्यु हुई थी। अरस्तू प्लेटो के विचारों से पूर्ण महमत न था। प्लेटो के विरोध में ही उसने अपना शिक्षा-केन्द्र अलग स्थापित किया था। इन बातों के कारण भी सिकंदर महान् की मृत्यु के बाद उसे कैल्किस जाना पड़ा था।

अरस्तू के कैल्किस चले जाने के बाद, यूनान में अरस्तू के प्रति इतनी अश्रद्धा हो गयी थी कि थियोफ्रैस्टस और उसके बाद नीलियस^१ को अरस्तू के हस्तलिखित ग्रंथों को छिपाकर रखना पड़ा। ये ग्रंथ किन-किन हाथों में पड़े, कब कहाँ गये, कुछ भी ज्ञात नहीं, किन्तु पहली शताब्दी ईसा पूर्व के बाद रोम में इनका उदय हुआ। एन्ड्रॉनिकस इन ग्रंथों के प्राप्त होने की सूचना देता है और सिसरो (१०६ से ४३ ई० पू०) अपने ग्रंथों में अरस्तू के ग्रंथों का उल्लेख करता है। इस प्रकार, रोमन साम्राज्य में अरस्तू के अध्ययन की एक परंपरा का जन्म हुआ।

अरस्तू के अध्ययन की दूसरी परंपरा पूर्व में स्थापित हुई। एलेक्जेन्ड्रिया^२ में ईसा पूर्व दूसरी शताब्दी से ही दार्शनिकों की जीवनियाँ एकत्र की जा रही

१. 'लीकियस' अरस्तू के विद्यालय का नाम था, जिसे उसने ई० पू० ३३५ में एथेन्स वापस आने पर स्थापित किया था। उक्त नाम देने का कारण यह था कि अरस्तू ने अपालो लीकियस के मन्दिर के बाहरी भाग को किराये पर लेकर अपने विद्यालय की स्थापना की थी।

२. डी० जे० एलेन : द फिलॉसॉफी ऑव अरिस्टॉटल, पृ० १०

३. जेलर : 'आउटलाइन्स ऑव द हिस्ट्री ऑव ग्रीक फिलॉसॉफी', पृ० ४-८

थी। उनके ग्रंथों की सूचियाँ भी बनायी जा रही थी। इसी परंपरा में अमोनियस सैक्काज (१०६ से २४२ ई०) की शिक्षाओं से प्लेटो के दर्शन का एक रूप विकसित हुआ, जिसमें प्लेटो और अरस्तू की शिक्षाओं का मिश्रण हो गया था। इस केन्द्र से बहुत-सी शिक्षाएँ जो प्लेटो की थी अरस्तू के नाम से प्रचलित हो गयी।

एलेक्जेन्ड्रिया से ही, छठी शताब्दी में, अरस्तू के कुछ ग्रंथ फ़ारस^१ पहुँचे और वहाँ उनका अरबी में अनुवाद हुआ। ख़ुमरो नौशेरवाँ ने ५२९ ई० में सात नवीन प्लेटोवादियों को अपने यहाँ शरण दी थी। उनकी सहायता से अरस्तू के तर्कशास्त्र का अरबी में अनुवाद किया गया। यह परंपरा चलती रही और नवी शताब्दी में इसका काम बहुत जोर-शोर से प्रारंभ हुआ। यह्या-इब्न-बितरीक ने अरस्तू की मीटिओरोलॉजिका (अन्तरिक्ष-विज्ञान की पुस्तक) तथा उसकी जन्तु-विज्ञान, मनोविज्ञान और भौतिक शास्त्र की पुस्तकों के अनुवाद किये। इसी शताब्दी में अल्-हिस्ती ने अरस्तू की 'मोफिस्टिस एलेक्सिस' का अनुवाद किया। अल्-किदी^२ ने, नवी शताब्दी में, अरस्तू के दर्शन का अनुवाद प्रकाशित किया। इन प्रकार, अरस्तू का इस्लामी दार्शनिकों के क्षेत्र में काफी प्रचार हो गया।

फ़ारस में अरस्तू के अध्ययन की एक लहर, इस्लामी दार्शनिकों के साथ-साथ, स्पेन पहुँची। इब्नरुद्द (११२६ से ११९८ ई०) जिसे पाश्चात्य लेखक एव्रोज कहते हैं, काडिवा में उत्पन्न हुआ था। उसने धर्मशास्त्र, चिकित्साशास्त्र, गणित और दर्शन का अच्छा अध्ययन किया था। खलीफ़ा अबू याकूब यूसुफ के कहने से उसने अरस्तू के ग्रंथों का दिवेचन किया था। ईसा की १३वीं शताब्दी में इब्नरुद्द के ग्रंथों का लैटिन भाषा में अनुवाद होने से यूरोप को अरस्तू का पता लगा।

अब विचार करने की बात यह है कि अरस्तू ने कौन से ग्रंथ लिखे थे? वे, जो पहली शताब्दी ईसा पूर्व के आस-पास रोम में प्रचलित थे अथवा वे, जो

१. डी बोयर, इस्लामी दर्शन का इतिहास, परिचय—'ग्रीक साइंस', पृ० ११
२. बर्टेंड रसेल 'हिस्ट्री ऑफ वेस्टर्न फिलॉसॉफी' अ० १० पृ० ४४३ ४९

एलेक्जेंड्रिया, फ़ारस आदि से स्पेन पहुँचे थे ? निश्चय ही १३वीं शताब्दी ईसवी तक 'स्टोइक' काल के ग्रंथ नष्ट हो चुके थे, नहीं तो, इब्न रुश्द के ग्रंथों के अनुवादों की आवश्यकता न होती। किन्तु यदि नीलियस के ग्रंथ, जो अरस्तू के लिखे हुए थे, रोम पहुँच गये थे, तो यह मानना कठिन है कि पूर्व से आये हुए ग्रंथ भी अरस्तू के हस्तलिखित ग्रंथों पर आधारित थे। ऐसा प्रतीत होता है कि पूर्व में जिन ग्रंथों का अनुवाद हुआ था, वे अरस्तू की शिष्य-परंपरा से प्राप्त हुए थे। किन्तु इन्हें अप्रामाणिक नहीं माना जा सकता। अरस्तू ने बारह वर्ष (३३५-३२२ ई० पू०) 'लीकियम' में शिक्षा दी थी। इतने दीर्घ काल में उसकी शिक्षाओं ने संप्रदाय का रूप ले लिया था। तभी तो अरस्तू के यूनान से चले जाने और यूनान में उसका घोर विरोध होने पर भी उसके शिष्यों की परंपरा ने उसके ग्रंथों को सुरक्षित रखने तथा उसकी शिक्षाओं का यूनान से बाहर प्रचार करने का प्रयत्न किया था। उन्होंने, यथासंभव, अरस्तू की शिक्षाओं को दूषित होने से भी बचाया होगा।

फिर भी, आज जो ग्रंथ उपलब्ध हैं उन्हें मिश्रित स्वभाव का ही मानना पड़ेगा। यूनान से जो ग्रंथ पूर्व की ओर गये थे उनके अरबी भाषा में अनुवाद हुए थे। मूल यूनानी ग्रंथों से अरबी के अनुवादों में कुछ अंतर अवश्य आ गये होंगे। फिर, अरबी से स्पेन की भाषा में और उससे लैटिन में अनुवाद होने पर भी कुछ परिवर्तन हो जाना स्वाभाविक ही है। आधुनिक संपादकों ने 'स्टोइक' (Stoic) काल के बचे-खुचे अंशों और नवीन लैटिन के अनुवादों से सहायता लेकर ही अरस्तू के ग्रंथ तैयार किये हैं। इसलिए, यह तो नहीं कहा जा सकता कि उपलब्ध ग्रंथ उन्हीं ग्रंथों के अक्षरशः अनुवाद हैं, जो अरस्तू ने अथवा उसके शिष्यों ने लिखे थे। पर हमें यही मानना पड़ेगा कि शोधकर्त्ताओं ने अरस्तू के ग्रंथों को, जिस रूप में प्रस्तुत किया है, वही उनका प्रामाणिक रूप है।

अरस्तू के साहित्य का शास्त्रों में विभाजन

डब्ल्यू० डी० रॉस ने अरस्तू के ग्रंथों के अंग्रेजी अनुवादों को बारह भागों में सकलित किया है। इस सकलन के ११ भागों में छोटी-बड़ी ४९ पुस्तकें

हैं। १२वें भाग में, प्राचीन लेखकों के ग्रंथों से मकलित, अरस्तू की खोई हुई पुस्तकों के उद्धरणों के अनुवाद हैं। इस विस्तृत साहित्य को मथकर, अरस्तू के तर्कशास्त्र, भौतिकविज्ञान, रसायन-विज्ञान, जीव-विज्ञान, मनोविज्ञान, दर्शन, नीतिशास्त्र, राजनीति-शास्त्र तथा साहित्य-समीक्षा से सम्बन्ध रखनेवाले विचारों को एकत्र कर, अध्यायों में व्यवस्थित किया जा सकता है, यद्यपि यह कार्य बहुत मरल नहीं है।

अरस्तू ने अध्ययनों के विभाजन की समस्या पर अपने विचार व्यक्त करते हुए कहा तो अनेक स्थलों पर है कि एक विज्ञान के अंतर्गत एक ही क्षेत्र की वस्तुओं पर विचार करना चाहिए, किन्तु प्राप्त साहित्य में इस नियम का उचित निर्वाह नहीं हुआ है। एक तो समय के प्रवाह में अरस्तू के मूल ग्रंथों का विषय-क्रम नष्ट हो गया है। दूसरे, अरस्तू के मस्तिष्क में विषय-विभाजन की योजना उतनी सीमित नहीं थी जितनी अब हम चाहते हैं। उसने अपने संपूर्ण अध्ययन को सैद्धान्तिक (Theoretical), व्यावहारिक (Practical) और उत्पादन-सम्बन्धी (Productive) विज्ञानों में बाँटकर, सैद्धान्तिक विज्ञान के अंतर्गत दर्शन, भौतिक-शास्त्र (Physics) और गणित को रखा था, व्यावहारिक के अंतर्गत, नीति और राजनीति-शास्त्रों को तथा उत्पादन-सम्बन्धी विज्ञान के अंतर्गत कला-सम्बन्धी विवेचनों को रखा था। अरस्तू ने तर्क को वैज्ञानिक अध्ययन की विधि मानकर स्वतंत्र स्थान ही नहीं दिया था। अब हम तर्क को स्वतंत्र अध्ययन का विषय मानने लगे हैं और भौतिक अध्ययन में रासायनिक क्रियाओं के अध्ययन को रसायन-विज्ञान नाम देकर उसकी अलग सत्ता मानते हैं। इसी प्रकार, अरस्तू के मस्तिष्क में जीव-विज्ञान और मनोविज्ञान की तथा नीतिशास्त्र और राजनीति-शास्त्र की विभाजन रेखाएँ भी बहुत स्पष्ट नहीं। सबसे बढ़कर तो यह बात थी कि वह सभी शास्त्रों को एक ही ज्ञानात्मक प्रवृत्ति की विभिन्न अभिव्यक्तियाँ मानता था। इसलिए, उसके साहित्य में पारस्परिक सम्बन्धों की चेतना विभाजन से अधिक स्पष्ट हो सकी है। किन्तु अरस्तू के साहित्य में बिखरे हुए विचारों को एकत्र कर ऊपर गिनाये हुए नौ शास्त्रों की रूप-रेखाएँ तैयार की जा सकती हैं।

रॉस के उपर्युक्त सकलन के पहले भाग की ६ पुस्तकें 'कैटेगोरी', 'डी इन्टरप्रेटेशन', 'अनालिटिका प्रायोरा', 'अनालिटिका पोस्टीरिओरा', 'टापिका' तथा 'डी सोफिस्टिस एलेक्सिस' अरस्तू की ज्ञान-मीमांसा प्रस्तुत करते हुए उनके द्वारा प्रतिपादित तर्क-सम्बन्धी नियमों से परिचय करती हैं। कैटेगोरी में अरस्तू का द्रव्य (Substance) निर्णय है। जिस प्रकार, भारतीय वैशेषिक शास्त्र की 'सप्तपदार्थों' में सत्ता-सूचक पदों के सात भेद किये गये हैं, उसी प्रकार अरस्तू की कैटेगोरी में दस पदार्थों का जिन्हें द्रव्य कहना अधिक उपयुक्त है प्रतिपादन हुआ है। डी इन्टरप्रेटेशन का विषय वाक्य (Propositions) व्याख्या है। अनालिटिका प्रायोग तथा अनालिटिका पोस्टीरिओरा नामक पुस्तकों में दो प्रकार के तार्किक विव्लेषण हैं। अरस्तू तर्क का काम विव्लेषण करना समझता था। इसीलिए, उसने अपने तार्किक विवेचनों की मुख्य पुस्तकों के नाम इस प्रकार रखे कि उनका अर्थ पूर्व-विव्लेषण तथा उत्तर-विव्लेषण समझा जा सके। इनमें से पहली पुस्तक में न्याय के स्वभाव पर और दूसरी में वैज्ञानिक विधि की विशेषताओं पर विचार किये गये हैं। टापिका में अविरोध के नियम का पालन करते हुए प्रस्तुत समस्याओं पर तर्क करने की रीतियाँ बतायी गयी हैं। इस समूह की छठी पुस्तक 'तर्कभ्रान्तियों' (Fallacies) पर है। अरस्तू के समय में सोफिस्ट विचारक आभासित तर्क के लिए प्रसिद्ध थे। इसीलिए उसने अपनी पुस्तक का नाम 'सोफिस्टिस एलेक्सिस' अथवा 'सोफिस्टों के तर्कभ्रान्त' रखा था।

रॉस के सकलन के दूसरे भाग की तीन पुस्तकें, फिजिका, डी कीलो और डी जेनरेशन एट कर्प्शन तथा तीसरे भाग की दो पुस्तकें, मीटिओरोलॉजिका और डी मुन्डो मिलकर अरस्तू के भौतिक तथा रसायन-विज्ञान से अवगत कराती हैं। फिजिका अरस्तू की 'भौतिकी' अथवा भौतिकशास्त्र की पुस्तक है, किन्तु इसके अनेक प्रसंगों में तत्त्वों के स्वभाव आदि की बातें भी आ गयी हैं, जिन्हें रसायन-शास्त्र के अन्तर्गत रखना अधिक उपयुक्त है। डी कीलो चार भागों अथवा 'पुस्तकों' में बँटी हुई है। इसकी पहली तथा दूसरी पुस्तक में आकाश-पिण्डों (Heavenly-Bodies) की गति पर विचार किया गया

है। तीसरी और चौथी पुस्तक में भौतिक तत्त्वों की गति पर विचार किया गया है। अतएव इसे भौतिक-शास्त्र के अन्तर्गत अरस्तू की गति-विज्ञान-सम्बन्धी पुस्तक कहा जा सकता है। किन्तु पहली पुस्तक के ११वें और १२वें अध्यायों में तत्त्वों की उत्पत्ति और उनके विनाश की प्रकृति पर विचार किया गया है। तीसरी पुस्तक के सातवें और आठवें अध्यायों में तथा चौथी पुस्तक के चौथे, पाँचवें और छठें अध्यायों में तत्त्वों के विशिष्ट गुणों का चिन्तन है। इन जगहों को रसायन-शास्त्र के अन्तर्गत रखना समीचीन है। डी जेनरेशन एंड करप्शन में उत्पत्ति और विनाश (Generation and Corruption) की समस्याओं पर स्वतंत्र रूप से विचार किया गया है। मीटिओरोलॉजिका अन्तरिक्ष-विज्ञान की पुस्तक है, किन्तु इसकी चौथी पुस्तक पूरी की पूरी रसायन-शास्त्र से सम्बन्ध रखती है। उक्त भाग में मिश्रणों और यौगिकों के स्वभाव पर, वस्तुओं के उबलने, पिघलने और जमने के विषय में तथा धूलों के स्वभाव पर विचार प्रकट किये गये हैं। डी मुन्डो एक छोटी-सी पुस्तक है, जिसमें निकट को संबोधित कर, विषय का विवरण दिया गया है। विद्वानों को इसकी प्रामाणिकता पर सदेह है।

रॉस के तीसरे भाग में पार्वी नेचुरेलिया के अन्तर्गत संगृहीत चार पुस्तकें, डी लांजीट्यूडिनो एट ब्रिगेटिटी विटी, डी यूवेन्टुटे एट सेनक्टुटे, डी विटा एट मार्टे, तथा डी रेस्पिरेशनी के विषय क्रमशः दीर्घ तथा अल्प जीवन, यौवन और जरा, जीवन और मृत्यु तथा श्वास-प्रक्रिया हैं। चौथे भाग में संगृहीत हिस्टोरिया एनीमैलियम में जन्तुओं के जीवन-वृत्तों अथवा इतिहासों का संकलन किया गया है। पाँचवें भाग में संगृहीत डी पार्टिबस एनीमैलियम जन्तुओं के अंगों पर, डी मोटू एनीमैलियम जन्तुओं के गमन पर, डी इन्केसू एनीमैलियम गमन-सम्बन्धी अंगों पर तथा डी जेनरेशन एनीमैलियम जन्तुओं की उत्पत्ति पर अरस्तू के अध्ययन प्रस्तुत करती है। उपर्युक्त नौ पुस्तकें, जीव-विज्ञान से सम्बन्ध रखती हैं, पर इनमें से तीसरे भाग की अन्तिम पुस्तक, चौथे भाग में संगृहीत जीवनेतिहास तथा पाँचवें भाग की चारों पुस्तकें मुख्य हैं। इस प्रसंग में यह जान लेना चाहिए कि अरस्तू के जीव-विज्ञान में जन्तु-शास्त्र को ही स्थान मिला है। प्रसंगवशः कहीं-कहीं वनस्पतियों की भी बातें आ गयी

है। छोटे भाग में एक पुस्तक है जिसका नाम डी प्लान्टिम्स अथवा 'वनस्पतियों पर' है किन्तु उक्त भाग की पुस्तकों की प्रामाणिकता संदिग्ध है।

रॉस के तीसरे भाग में संगृहीत डी एनिमा नाम की पुस्तक का विषय आत्मा-सम्बन्धी विवेचन है। पार्वी नेचुरेलिया के अंतर्गत पाँच पुस्तकों, डी सेसू एट सेसिबिली, डी मेमोरिया एट रेमिनिसेशिया, डी साम्नो एट विजीलिया, डी साम्निस तथा डी डिविनेशनी पर साम्नम में क्रमशः इन्द्रियो और इन्द्रिय संवेदन, स्मृति और संस्कार, (Reminiscence) सुषुप्ति और जाग्रति, स्वप्न तथा स्वप्न में अलौकिक अनुभवों के समावेश पर विचार प्रकट किये गये हैं। अतएव ये ६ पुस्तकें मनोविज्ञान के अंतर्गत स्थान पाने के योग्य हैं।

प्राब्लेमेटा नामक सातवें भाग में किसी नवीन विषय पर विचार नहीं किया गया है। इसमें केवल अन्य पुस्तकों में आयी हुई समस्याओं का सकलन मात्र है।

आठवें भाग में संगृहीत मेटाफिजिका दर्शन की पुस्तक है। अरस्तू ने भौतिक-शास्त्र और दर्शन दोनों को सैद्धान्तिक विज्ञान के वर्ग में रखा था, किन्तु वह दोनों में पूर्वापर सम्बन्ध मानता था। मेटाफिजिका नाम इसी सम्बन्ध का द्योतक है। 'मेटा' उपसर्ग, जो यूनानी 'मेता' का अंग्रेजी रूपान्तर है, 'पश्चात्' अर्थ का बोध कराता है। फिजिका के साथ जुड़ जाने से उक्त उपसर्ग भौतिक-शास्त्र की तुलना में दर्शन की ज्ञान-सम्बन्धी परता (Posteriority) का भाव व्यक्त कर देता है। शब्द रचना के अनुसार यदि हम फिजिका को भौतिकी कहते हैं तो मेटाफिजिका को पार भौतिकी कहना उपयुक्त है, किन्तु अरस्तू को फिजिका में गतिमान वस्तुओं की और मेटाफिजिका में अचल तथा नित्य वस्तुओं की प्रकृति पर विचार करना अभीष्ट था। इन दूसरे प्रकार की वस्तुओं को हम संसार का सार अथवा सत्य अर्थ में तत्त्व समझते हैं। अतएव मेटाफिजिका को अरस्तू की तत्त्वविद्या समझना चाहिए।

रॉस के नवें भाग में अरस्तू की नीतिशास्त्र-सम्बन्धी तीन पुस्तकें हैं। इनके नाम एथिका निकोमैकिया-एथिका यूडीमिया और मैग्ना मोरेलिया हैं।

इन पुस्तकों में से पहली तथा दूसरी पुस्तकों को एक ही पुस्तक के दो भिन्न संस्करणों के रूप में देखा जाता है। अनुमान किया जाता है कि अरस्तू के पुत्र निकोमैकस द्वारा संपादित पुस्तक एथिका निकोमैकिया तथा अरस्तू के शिष्य यूडिमस द्वारा संपादित एथिका यूडीमिया कहलायी। परंपरा ने पहली पुस्तक को अधिक मान्यता दी है। मैग्ना मोरेलिया अथवा बृहन्नीति में अरस्तू के किसी शिष्य ने गुरुमत का संक्षिप्त रूप में संकलन कर दिया है।

दसवें भाग में संगृहीत पॉलिटिका राजनीतिशास्त्र की पुस्तक है। अरस्तू के चिन्तन में नीति और राजनीति की समस्याएँ परस्पर सम्बद्ध थीं। इसलिए अरस्तू के विद्यार्थी के लिए उक्त विषयों में प्रत्येक को समझने के लिए दोनों विषयों की पुस्तकों का एक साथ पढ़ना आवश्यक हो जाता है।

उक्त संकलन के ११वें भाग में रेटोरिका और प्नेटिका नामों की दो पुस्तकें हैं जो क्रमशः सम्भाषण-कला और साहित्य-समीक्षा पर अरस्तू के विचार प्रस्तुत करती हैं। अरस्तू ने अपनी ज्ञान-मीमांसा में कलाओं को उत्पादन-सम्बन्धी विज्ञान में स्थान दिया था, किन्तु उसके साहित्य में इस विभाग से सम्बन्ध रखनेवाली ये ही दो पुस्तकें मिलती हैं। इनमें से भी प्नेटिका अधूरी-सी लगती है। हो सकता है, अरस्तू ने अन्य पुस्तकें भी लिखी हों, किन्तु वे काल के गर्त में समा जाने के कारण हम तक न पहुँची हों।

अरस्तू के साहित्य में अविकसित विषय

गणित

अरस्तू के साहित्य में कुछ विषयों के संकेत मिलते हैं, पर उन पर कोई व्यवस्थित अध्ययन नहीं प्राप्त होता। सैद्धांतिक विज्ञानों की चर्चा करते समय उसने गणित का बार-बार नाम लिया था, किन्तु उसकी प्रामाणिक पुस्तकों में से एक भी गणित पर नहीं है। रास के संकलन के ११वें भाग में मिकेनिका और डी लिनियस नामों की दो पुस्तकें हैं। इनमें से पहली लीवर, धिरीं आदि भौतिक यंत्रों पर है और दूसरी रेखाओं, तलों और पिंडों की आकृति आदि पर। किन्तु विद्वानों ने इन्हें अरस्तू की शिष्य-परंपरा से प्राप्त माना है।

ज्योतिष

अरस्तू के ग्रंथों में ज्योतिष की दही दशा हैं जो गणित की। गति-विज्ञान की पहली तथा दूसरी पुस्तक में आकाश-पिंडों के स्वभाव आदि पर कुछ बातें प्रसंगत कही गयी हैं। अन्तरिक्ष-विज्ञान की पुस्तक में भी कुछ बातें हैं। पर स्वतंत्र रूप से ज्योतिष विषय पर अरस्तू के साहित्य में कोई पुस्तक नहीं मिलती।

भू-विज्ञान

अन्तरिक्ष-विज्ञान की पहली पुस्तक के तीन अध्यायों में, दूसरी पुस्तक में और तीसरी पुस्तक के पहले अध्याय में वर्षा के कारणों पर, समुद्र और भूकम्प के पारस्परिक सम्बन्धों पर, हवाओं की दिशाओं आदि के सम्बन्ध में विचार मिलते हैं। रास के संकलन के द्वाँ भाग में एक पुस्तक केवल चार पृष्ठों की है जिसमें लिखा है कि 'मेने पृथ्वी का गोला खींचकर, हवाओं के क्षेत्र दिखा दिये हैं और उनके बहने की दिशाओं के निशान लगा दिये हैं, जिससे तुम भली-भाँति समझ सको।'^१ वाक्य पढ़कर ऐसा लगता है कि अरस्तू अपने 'लीकियम' में खड़ा हुआ प्राकृतिक भूगोल पढ़ा रहा हो। पर अरस्तू की पुस्तकों में अन्य विषयों के विस्तृत विवेचन पढ़कर यह विश्वास नहीं होता है कि वह इस विषय पर चार पृष्ठ लिखकर ही सतोष कर लेता। निश्चय ही उसके साहित्य का बहुत बड़ा भाग लुप्त हो गया है, पर जो उपलब्ध है वह भी अध्ययन के लिए पर्याप्त है। अगले पृष्ठों में, अरस्तू के साहित्य के आधार पर, ऊपर गिनाये हुए विषयों पर सक्षिप्त अध्ययन मिलेगा।

१. वेन्डोरस साइटस एड काग्नोमिना, ९७३-बी, २४। अरस्तू के संपूर्ण ग्रंथ, भाग ६ में

अध्याय ३

ज्ञान-मीमांसा (Theory of Knowledge)

अरस्तू पहला यूनानी दार्शनिक था, जिन्होंने दर्शन, विज्ञान, कला आदि ज्ञान के विभिन्न क्षेत्रों की सीमाएँ निश्चित करने के प्रयत्न किये थे। उसने पहले के दार्शनिकों ने विश्व की समस्याओं पर विचार किये थे, किन्तु उन्होंने विचार की परिधि निश्चित करने का प्रयत्न बिल्कुल नहीं किया था। भौतिक विचारकों ने समझा कि प्रकृति में सम्मिलित तत्वों का विश्लेषण कर लेने पर विश्व का ज्ञान प्राप्त हो जायेगा। अरस्तू ने मेटाफिजिका में कहा कि “प्रकृति सत्ता का केवल एक सीमित अंश है।” उसने यह भी कहा कि “जो लोग केवल भौतिक पदार्थों को ही तत्त्व मान लेते हैं, वे कई प्रकार से भूल गये हैं। सबसे बड़ी भूल तो यह करते हैं कि वे सूक्ष्म वस्तुओं के अस्तित्व का ही निराकरण कर देते हैं।”^१ इसी प्रसंग में उसने यह भी कहा कि “उत्पत्ति और विनाश के कारण भी, वे नहीं बता पाते हैं, क्योंकि भौतिक पदार्थों को गति का स्रोत मान लेने पर वास्तविक स्रोत का पता नहीं चलता। द्रव्य को वे कारणों में उचित स्थान नहीं दे पाते हैं और न यह बता पाते हैं कि अग्नि आदि तत्त्व किस प्रकार एक दूसरे से उत्पन्न होते हैं।”^२

ज्ञेय की प्राथमिकता

इस प्रकार, अरस्तू ने ज्ञान की सबसे पहली समस्या यह बतलायी कि आदिक सत्य को पूर्ण सत्य न समझ बैठा जाये। इस भूल से बचने का उसने

१. मेटाफिजिका, भाग ‘ग्रामा’, अध्याय ३

२. मेटाफिजिका, भाग ‘ए’, अध्याय ८

३. मेटाफिजिका, भाग ‘ए’, पृ० १८८ बी, पंक्तियाँ २६-३२

यह उपाय बतलाया कि ज्ञान को वस्तुओं का पूर्ववर्ती (Antecedent) न माना जाये। उसने कहा कि यूनानी दार्शनिक यदि विश्व के विस्तार पर विचार कर ज्ञेय वस्तुओं के पूरे क्षेत्र को अपने चित्तन का विषय बना सके होते, तो वे जितना अनुसंधान कर सके थे उसी को विश्व-दर्शन न समझते। इस प्रकार के भ्रम का निवारण करने के लिए अरस्तू ने कैटेगोरी (पदार्थ-निर्णय) नामक पुस्तक में ज्ञान को वस्तु-सापेक्ष (Object dependent) सिद्ध करने का प्रयत्न किया। अरस्तू का कथन है कि ज्ञान किसी न किसी वस्तु का होता है। जिस वस्तु का ज्ञान होता है वह ज्ञान होने से पहले रहती है। पर इसका यह तात्पर्य नहीं है कि जो वस्तु होती है, उसका ज्ञान अवश्य-भावी होता है। बिना ज्ञान हुए भी वस्तु रह सकती है। वह अपनी स्थिति के लिए ज्ञान पर निर्भर नहीं रहती। ज्ञान, इसके विपरीत, वस्तु पर निर्भर रहता है। ज्ञेय वस्तु का नाश हो जाने पर ज्ञान की सभावना नहीं रह जाती है।^१ इस प्रकार अरस्तू ज्ञान-मीमांसा के निमित्त तत्त्व-मीमांसा (Ontology) की अनिवार्यता सिद्ध कर देता है।

ज्ञान के विभाग

अब वह ज्ञेय वस्तुओं का विश्लेषण करता है। उसके विचार से वस्तुएँ तीन प्रकार की होती हैं—(१) सदैव गतिमान रहनेवाली वस्तुएँ, (२) अचल वस्तुएँ, जो चल वस्तुओं को गतिमान करती हैं, और (३) वे अचल वस्तुएँ, जो गतिमान वस्तुओं से अलग नहीं की जा सकती। इन्हीं तीन प्रकार की वस्तुओं को उसने तीन शास्त्रों, अथवा विज्ञानों के अध्ययन का विषय माना। भौतिक-शास्त्र अथवा 'फिजिका'^२ का विषय गतिमान वस्तुओं का अध्ययन है। ये वस्तुएँ पदार्थ से भिन्न नहीं होती। परिवर्तन, उत्पत्ति और विनाश का क्रम इन्हीं वस्तुओं में पाया जाता है। इन्हीं से मिलती-जुलती

१. कैटेगोरी, अ० ७, पृ० ६ बी, ५; ७ बी, २५, ३०; ८ ए, ३

२. फिजिका, २५९ 'ए' १५-२०; मेटाफिजिका, १०२६ ए; जेनेरेशनी एंड करप्शनी, भाग १, अ० ३, ३१८ ए

वे वस्तुएँ हैं, जो अचल होते हुए भी गतिमान वस्तुओं में निहित रहती हैं, जैसे रेखाएँ और वृत्त । इन वस्तुओं का अध्ययन करनेवाला शास्त्र गणित कहलाता है । गति के अचल स्रोत का अध्ययन 'प्रथम विज्ञान' (First science) का विषय है । अरस्तू दर्शन को कभी 'प्रथम विज्ञान', कभी 'दार्शनिक का विज्ञान' (Science of the philosopher) और कभी 'ईश्वर-विषयक शास्त्र' (Theology) कहता है । उसके ग्रंथों में 'दर्शन' और 'विज्ञान' शब्दों का प्रयोग लगभग पर्यायवाची शब्दों की भाँति हुआ है ।

उपर्युक्त तीनों अध्ययनों को उसने ज्ञान के एक ही विभाग में रखा था, जिसे वह सैद्धान्तिक ज्ञान कहता था । उसके विचार से ज्ञान के पूर्ण विस्तार को तीन विभागों में बाँटा जा सकता है, जिन्हें वह सैद्धान्तिक, व्यावहारिक तथा उत्पादन-सम्बन्धी ज्ञान कहता था । उसने इन तीनों के अलग-अलग उद्देश्य भी बताये हैं । सैद्धान्तिक ज्ञान सत्य की खोज में प्रवृत्त होता है, व्यावहारिक कर्म का विवेचन करता है और उत्पादन-सम्बन्धी विज्ञान उत्पादन के नियम बताने का प्रयत्न करता है ।^१ अरस्तू स्पष्ट ज्ञान प्राप्त करने के लिए, अध्ययन के विभिन्न क्षेत्रों की सीमाएँ स्पष्ट कर लेना बहुत ही आवश्यक समझता था । साथ ही, वह इनके पारस्परिक सम्बन्धों पर निगाह रखना भी आवश्यक मानता था ।

सैद्धान्तिक विज्ञान

अरस्तू ने भौतिक विज्ञान, गणित और दर्शन को सैद्धान्तिक विज्ञान के अंतर्गत रखा था । उसके विवेचन से पता चलता है कि वह दर्शन को सैद्धान्तिक अध्ययन का उच्चतम विकास मानता था । उसके अनुसार, दृष्ट जगत् के सूक्ष्मातिसूक्ष्म कारण का ज्ञान ही 'दर्शन' है, किन्तु यह ज्ञान एकाएक प्राप्त होनेवाला नहीं है । "मेटाफिजिका" के प्रारंभ में उसने कहा है कि मानव-स्वभाव के कई प्रकार से बधनों में होने के कारण, जिस ज्ञान की हम खोज में हैं, वह मानव-शक्ति से परे समझा जा सकता है ।^१ इस प्रकार

१. मेटाफिजिका, ९९३ बी, २०; १०२५ बी, २१

२. मेटाफिजिका. ९८२ बी. २८-३०

के ज्ञान का, शनै-शनै, विकास किया जा सकता है। अरस्तू ने इस विचार को कई प्रसंगों में व्यक्त किया है। 'मेटाफिजिका' में ही उसने बतलाया है कि अविशिष्ट ज्ञान की आकांक्षा करनेवाले को, पहले उन वस्तुओं का ज्ञान प्राप्त करना चाहिए, जो सरलता से जानी जा सकती हों और फिर, धीरे-धीरे, उच्चतम ज्ञान की ओर बढ़ना चाहिए।^१ अपने इसी विचार के कारण, वह दर्शन के जिज्ञासु को भौतिक विज्ञान के अध्ययन से प्रारंभ कर, धीरे-धीरे दर्शन के क्षेत्र में प्रवेश करने की मम्मति देने के अभिप्राय से, सैद्धान्तिक विज्ञान के विभाजन में, भौतिक विज्ञान को सबसे नीचे, गणित को मध्य में और दर्शन को सबसे ऊपर रखता है।

गणित की उपेक्षा

कहा जाता है कि अरस्तू ने, जहाँ भौतिक विज्ञान, दर्शन और अन्य गणनीय अध्ययनों पर इतना प्रचुर साहित्य उत्पन्न किया, वही गणित की पूर्ण उपेक्षा की, किन्तु सैद्धान्तिक विज्ञानों में उसने गणित को जो स्थान दिया है, उससे उसकी उपेक्षा-दृष्टि का पता नहीं चलता। गणित को उसने भौतिक-शास्त्र से ऊँचा स्थान दिया था। उसके मत से भौतिक शास्त्र चल वस्तुओं का अध्ययन करता है, किन्तु गणित चल वस्तुओं में व्याप्त अचल अंश का। गणित की प्रशंसा में उसने कहा है कि गणित मौन्य के मुख्य रूपों का, जो व्यवस्था, सुगठता (Symmetry) और सीमाबद्धता हैं, विशेष रूप से ज्ञान कराता है। उसके समय में गणित की इतनी मान्यता बढ़ गयी थी कि दार्शनिक लोग गणित को दर्शन का स्थानापन्न समझने लगे थे।^२ गणित को वह इतना महत्त्व नहीं देना चाहता था। इसीलिए उसने कहा था कि गणित का-सा सूक्ष्म औचित्य प्रत्येक विषय के अध्ययन के लिए अपेक्षित नहीं है। किन्तु अपवादार्थों के अध्ययन के लिए वह गणित की सूक्ष्मता (Accuracy) का समर्थन भी करता है।^३ उसके इन विचारों से तो इस विचार का समर्थन नहीं होता

१. मेटाफिजिका, 'जेड'-३, १०२९ बी, १०

२. मेटाफिजिका, भाग 'ए', अ० ९, ९९२ ए, ३२

३. मेटाफिजिका ९९४ बी २९

कि वह गणित के प्रति उदासीन था। हो सकता है कि गणित के द्वारा ज्ञेय वस्तुओं को, भौतिक वस्तुओं और दर्शन की वस्तुओं के बीच की कड़ी मानते हुए भी, वह उनका ज्ञान प्राप्त करना, अपने गतव्य तक पहुँचने के लिए, आवश्यक न समझता रहा हो, क्योंकि उसका ध्येय चल वस्तुओं के ज्ञान में अचल वस्तुओं के ज्ञान पर पहुँचना था। उसका अभीष्ट चल वस्तुओं से भिन्न 'अचल' वस्तुओं का ज्ञान था, जब कि वह गणित के द्वारा केवल चल वस्तुओं में व्याप्त 'अचल' तत्त्व का ज्ञान सम्भव मानता था। अपने उद्देश्य को पूरा करने के लिए, अपने संपूर्ण साहित्य में, उत्पादन-सम्बन्धी विज्ञानों और व्यावहारिक विज्ञानों से भौतिक विज्ञान और दर्शन के अतरो को स्पष्ट करने का उसने प्रयत्न किया है।

उत्पादन-सम्बन्धी विज्ञान

उत्पादन-सम्बन्धी विज्ञान से अरस्तू का तात्पर्य कलाओं के ज्ञान से था। वह भौतिक वस्तुओं की उत्पत्ति का रहस्य समझने के लिए उत्पादन की प्रकृति पर विचार करना आवश्यक समझता था। उसे मालूम था कि हेराक्लाइटस, अग्नि से वस्तुओं की उत्पत्ति और अग्नि में ही उनका लय मानते हुए भी, परिवर्तन को वस्तुओं का अंतिम सत्य कह गया था। अरस्तू ऐसी भूल नहीं करना चाहता था, इसलिए उसने उत्पादन की गति-विधि पर विचार किया। ऐसा करने पर, उसे तीन प्रकार के उत्पादनों का पता चला—(१) प्राकृतिक उत्पादन (Natural production) (२) कलात्मक उत्पादन (Artistic production) और (३) आकस्मिक उत्पादन (Accidental production)। इन तीनों में उसे कुछ समानताएँ दिखाई दीं। किसी भौतिक वस्तु में परिवर्तन होने पर ही कोई दूसरी भौतिक वस्तु उत्पन्न होती है, चाहे इस परिवर्तन का कारण प्रकृति हो, चाहे कला हो, चाहे भाग्य हो। इस प्रकार, उसने यह नतीजा निकाला कि पदार्थ के बिना किसी प्रकार का उत्पादन सम्भव नहीं।^१ दूसरी समानता उसे ज्ञान की दृष्टि से मिली। उसने

१. मेटाफिजिक्स, भाग 'जेड', अ० ७

२. मेटाफिजिक्स, भाग 'जेड' अ० ७, १०३२ ए

देखा कि सभी प्रकार के उत्पादनो का ज्ञान संभाव्यताओ का ज्ञान है।^१ उसके विचार से प्रकृति भी एक प्रकार की संभाव्यता या 'पोटेन्सी' है।^२

प्राकृतिक और कलात्मक उत्पादनो में अंतर

पदार्थ (Objective Matter) और संभाव्यता (Potency in the sense of probability) में समानताएँ होने पर भी, अरस्तू के अनुसार, प्राकृतिक और कलात्मक उत्पादनो में अंतर है। प्रकृति के द्वारा उत्पन्न की जानेवाली वस्तुओ के निमित्त वस्तुओ से बाह्य नहीं होते। वृक्ष से वृक्ष और मनुष्य से मनुष्य उत्पन्न होता है। कलात्मक उत्पादन में, परिवर्तन का स्रोत वस्तुओं में न होकर कलाकार में होता है। इससे भी बढ़कर, प्रकृति में होनेवाले परिवर्तन बंधे हुए नियमों के अनुसार होते हैं, किन्तु कला-सम्बन्धी परिवर्तन कलाकार के सकलपो पर निर्भर रहते हैं। कलात्मक परिवर्तनो में प्राकृतिक नियमों की अनिवार्यता नहीं रहती।

इस विचार से, अरस्तू उस नतीजे पर पहुँचता है कि कलाओं को सैद्धान्तिक विज्ञान का विषय नहीं बनाया जा सकता।

आकस्मिक उत्पादनो की प्रकृति

अब अरस्तू आकस्मिक अथवा भाग्य के अधीन समझी जानेवाली घटनाओ की प्रकृति पर विचार करता है। उसने 'मेटाफिजिका' में कहा कि भाग्य^३ उन घटनाओ का आकस्मिक कारण बन जाता है, जिन्हें साधारण रूप में, किसी उद्देश्य की पूर्ति के लिए, घटित कराने का प्रयत्न किया जाता है और भाग्य विचार के उद्देश्य को पूरा कर देता है। किन्तु भाग्य-सूचक फलों की प्राप्ति करानेवाले कारणों का पहले से कुछ भी अनुमान नहीं किया जा सकता, क्योंकि वे अनिश्चित होते हैं। आकस्मिक होने के नाते, ये अविशेष अर्थ में

१. मेटाफिजिका, भाग 'थीटा', अध्याय २

२. मेटाफिजिका, भाग 'थीटा', अध्याय ८

३. मेटाफिजिका १०६५ ए, ३० ३५

किमी वस्तु के कारण भी नहीं होने। इस विचार में, अरस्तू इस नतीजे पर पहुँचना है कि आकस्मिक घटनाओं का वैज्ञानिक अध्ययन संभव नहीं, क्योंकि वैज्ञानिक अध्ययन निश्चित कारणों की खोज करता है।^१

इस प्रकार, कलाओं के अध्ययन की भाँति, अरस्तू आकस्मिक घटनाओं को भी सैद्धान्तिक अध्ययन के लिए अनुपयुक्त पाता है।

व्यावहारिक विज्ञान का स्वभाव

कलाओं के स्वभाव पर विचार कर लेने पर, विज्ञान और दर्शन का एक ही प्रतिस्पर्धी रह गया था। वह व्यावहारिक विज्ञान था। अरस्तू ने एथिका निकोमैकिया (निकोमैकीय नीति) में इसके स्वभाव पर विचार किया। उसने देखा कि कलाओं का सम्बन्ध मानवीय निर्माण से है, व्यावहारिक विज्ञान का सम्बन्ध मानवीय कर्मों से है। दोनों के विषय अनिश्चित हैं। कलाकार उन वस्तुओं को नहीं बनाता, जो निश्चित रूपसे उत्पन्न होती हैं। वह पत्थर नहीं, पत्थर की मूर्ति बनाता है। इसी प्रकार व्यावहारिक बुद्धिवाला मनुष्य अनिवार्य रूप से किये जानेवाले कर्मों पर विचार नहीं करता। उसके विचार के विषय वे ही कर्म हैं, जो भले अथवा बुरे माने जा सकते हैं। अरस्तू ने, इस प्रकार, यह निर्णय किया कि कला-सम्बन्धी ज्ञान से व्यावहारिक ज्ञान यद्यपि भिन्न है, दोनों में अनिश्चित विषयों की समानता है और व्यावहारिक ज्ञान भी, कला-सम्बन्धी ज्ञान की ही भाँति, सैद्धान्तिक अध्ययन का विषय नहीं बनाया जा सकता।^२

विज्ञान और दर्शन

उपर्युक्त विवेचन से, अरस्तू को, सच्चे अर्थ में, ज्ञान के दो ही क्षेत्र मिले — (१) भौतिक जगत् का वह भाग, जिसमें नियमित रूप से परिवर्तन होते हैं, और (२) प्रकृति को उद्बलित करनेवाला, गति का अचल केन्द्र, जिसकी न कभी उत्पत्ति हुई थी और न जिसका कभी विनाश ही होगा। इन्हीं दोनों का वह

१. मेटाफिजिका, १०६४ बी, ३०

२. एथिका निकोमैकिया, भाग ६, अध्याय ४-८

मैद्वान्तिक अध्ययन समझ मानता था और इसी अध्ययन से प्राप्त ज्ञान को, क्रमशः, विज्ञान और दर्शन मानता था, किन्तु यह विज्ञान और दर्शन का भेद आधुनिक है। अरस्तू इन दोनों अध्ययनों को एक ही ज्ञान-सम्बन्धी विकास के दो स्तर समझता था। इसीलिए तो, जैसा ऊपर कहा जा चुका है, वह कभी दोनों अध्ययनों को दर्शन कहकर और कभी दोनों को विज्ञान कहकर, दूसरे अध्ययन को 'प्रथम' बतलाता था।

दर्शन को 'प्रथम दर्शन' अथवा 'प्रथम विज्ञान' कहने में अरस्तू का उद्देश्य यह सूचित करने का था कि वह प्रथम अस्तित्व (Existence) का ज्ञान है। अरस्तू के अनुसार, प्रथम अस्तित्व, जिसका ज्ञान प्राप्त करना, मनुष्य के संपूर्ण ज्ञानात्मक प्रयत्न का फल है, ससार का आदि (Fundamental) कारण है। वह अचल रहकर ससार को गति देता है। उसी गति से प्रकृति में परिवर्तनों का क्रम चलता है। उसी से उद्भूत होनेवाली कारण-कार्य शृंखला से भौतिक जगत् का विस्तार हुआ है। वही वस्तुओं के विनाश का भी कारण है। किन्तु आदि कारण का ज्ञान इतना प्राथमिक (Primary) होगा कि उसे किसी प्रमाण-पद्धति से प्राप्त नहीं किया जा सकेगा। इसी ज्ञान के लिए अरस्तू ने वैज्ञानिक पद्धति का विकास किया था। उसका यह विचार था कि वैज्ञानिक अनुसंधान में कार्य से कारण का पता लगाते-लगाते जब हम ऐसे कारण को खोज निकालेंगे, जिसके आगे किसी कारण का खोज पाना कठिन हो जायेगा, तभी हमें दर्शन के जिज्ञास्य तत्त्व की उपलब्धि हो जायेगी। इसी विचार के अनुरूप, उसने कहा था कि जो अस्तित्व की दृष्टि से प्रथम है, उसकी ज्ञान में अंतिम उपलब्धि होगी। इस प्रकार, अरस्तू का दर्शन-सम्बन्धी विचार समझने के लिए वैज्ञानिक विकास की प्रक्रिया को समझना आवश्यक है।

विज्ञान का विकास

अरस्तू के अनुसार, साधारण ज्ञान से विज्ञान का विकास होता है। अलग-अलग घटनाओं का ज्ञान सबसे नीचे दर्जे का ज्ञान है। यह ज्ञान पशुओं को भी होता है, क्योंकि उनमें संवेदन-शक्ति रहती है। किन्तु पशुओं को अनुभव नहीं होता। अनुभव के लिए स्मरण-शक्ति अपेक्षित है। अरस्तू ने अनुभव की

प्रकृति को बहुत अच्छी तरह समझा था। एक ही प्रकार की घटनाओं की अनेक स्मृतियों का धारण होना ही अनुभव है।^१ जन्तुओं के विकास-क्रम में मनुष्य के स्तर पर ही स्मरणशक्ति उत्पन्न होती है।

अनुभव के बाद विज्ञान की बारी आती है। विज्ञान ऐन्द्रिक प्रत्यक्ष नहीं है। वह ऐन्द्रिक प्रत्यक्ष से ऊँचे स्तर का ज्ञान है, किन्तु बिना ऐन्द्रिक प्रत्यक्षों के अनुभव में गुँथे हुए विज्ञान संभव नहीं। उत्तर विश्लेषण 'अनालिटिका पोस्टीरिओरा' में अरस्तू ने कहा है कि प्रत्यक्ष विशिष्ट वस्तुओं (Particular objects) का ज्ञान है; विज्ञान विशिष्ट वस्तुओं में छिपे हुए सामान्यों (Universals) का ज्ञान है।^२ इसी ज्ञान ने वस्तुओं के कारण स्पष्ट होते हैं। अरस्तू के इन विचारों से, ज्ञानात्मक प्रक्रिया में विज्ञान का स्थान मालूम होने के साथ-साथ, उसके सामान्य स्वरूप का भी पता चल जाता है। विशिष्ट स्वभाव को समझने के लिए अरस्तू ने भौतिक वस्तुओं के स्वभाव को टटोला था।

विज्ञान का स्वभाव

परिवर्तनशील वस्तुओं तथा घटनाओं में, अरस्तू को, कुछ शाश्वत सत्य दिखाई दिया। उसने यह पाया कि वस्तुओं में अन्तर्हित कारण-कार्य सम्बन्ध नियमित है। एक ही प्रकार की परिस्थितियों में, दी हुई वस्तुओं के व्यापार एक-से होते हैं। इस निरीक्षण से उसने वस्तुओं के निश्चित स्वभावों की कल्पना की और जब उसने यह जिज्ञासा की कि प्रत्येक वस्तु का स्वभाव निश्चित क्यों है, तो उसे उत्तर मिला कि प्रत्येक वस्तु में अपरिवर्तनीय 'सार' (Essence) होता है, जिसके कारण उसका स्वभाव बदलता नहीं। विज्ञान का पहला काम उसने वस्तुओं के 'सार' का अनुसंधान करना निश्चित किया।

अब, अरस्तू ने फिर विचार किया कि वस्तुओं का स्वभाव न बदलने का क्या कारण है? और उत्तर में उसने यह पाया कि वस्तुओं में कुछ अपरिवर्तनीय गुण होते हैं। किन्तु ऐसे गुणों को टिकने के लिए आधार भी तो चाहिए?

१. मेटाफिजिक्स, भाग 'ए', ९८० ए तथा बी

२. अनालिटिका पोस्टीरिओरा. ८७ बी. ३७

इस विचार से अरस्तू इस नतीजे पर पहुँचा कि प्रत्येक वस्तु के 'सारभूत गुण' (Essential qualities) के आधार के रूप में 'द्रव्य' (Substance) होता है। इसका पता लगाने का काम भी उसने विज्ञान को सौंपा। इस प्रकार, विज्ञान के दो काम निश्चित हो गये।

विज्ञान का तीसरा काम 'गति के स्रोत' (Source of Movement) को खोजना है। अरस्तू के विचार में, परिवर्तन के स्वभाव को बिना समझे हुए वस्तु का स्वभाव नहीं समझा जा सकता और परिवर्तन का स्वभाव तभी समझा जा सकता है, जब गति का कारण समझ लिया जाये। उसका कहना था कि उसके पहले के विचारको की यही सबसे बड़ी कमी थी कि वे गति के स्रोतों का पता न लगा सके थे।

विज्ञान का चौथा काम अपने वस्तुओं में होनेवाले परिवर्तनों के 'उद्देश्यों' (Ends) का पता लगाना बतलाया। वह समझता था कि बिना उद्देश्यों को जाने हुए परिवर्तनों की व्याख्या पूर्ण न होगी। अरस्तू पहला दार्शनिक था, जिसने प्रकृति के परिवर्तनों को सोद्देश्य समझा और विज्ञान के लिए उद्देश्यों का अनुसंधान करना आवश्यक बतलाया।

विज्ञान के विभाग

यह निश्चित कर चुकने पर कि विज्ञान के द्वारा संपूर्ण जगत् की वस्तुओं के चार कारणों को बताकर उनकी व्याख्या की जायेगी, अरस्तू के सामने यह प्रश्न आया कि इस प्रकार के अध्ययन के लिए एक विज्ञान की आवश्यकता है अथवा अनेक विज्ञानों की। स्पष्ट ही है कि एक विज्ञान पूरे जगत् का अध्ययन करने के लिए पर्याप्त नहीं हो सकता। इसलिए विज्ञानों के विभाजन की समस्या उठी। उसने देखा कि संसार के तमाम अस्तित्वों को विभिन्न जातियों तथा उपजातियों में बाँटा जा सकता है। इसलिए उसने एक वर्ग की वस्तुओं के अध्ययन के लिए एक विज्ञान की आवश्यकता का समर्थन किया।^१ उसके समय तक भौतिक जगत् का इतना विश्लेषण नहीं हो पाया था कि वह विभिन्न विज्ञानों के उचित स्वरूप प्रस्तुत कर पाता, किन्तु अपने निरीक्षण के अनुपात में उसने

विभिन्न विज्ञानों के स्वरूप निश्चित करने का प्रयत्न किया। उसके प्रयत्न में भावी अध्ययनों के निमित्त विभिन्न विज्ञानों की नीवें तो पड़ ही गयीं।

विज्ञानों की सीमाएँ

अरस्तू ने अपने विवेचन में यह स्पष्ट किया कि विभागीय विज्ञानों के क्षेत्र सीमित होने के कारण उनके द्वारा प्राप्त किया हुआ ज्ञान भी सीमित स्वभाव का होगा। इस बात को समझने के लिए उसने पर्याप्त तर्क दिये। प्रत्येक विज्ञान की वस्तुएँ विशिष्ट होने से उसे कुछ विशिष्ट नियमों की आवश्यकता होगी। किन्तु प्रत्येक विज्ञान की वस्तुएँ, पूरे अस्तित्व की शाखा होने में, दूसरे विज्ञानों की वस्तुओं से सम्बद्ध होगी और उन्हें विशिष्ट नियमों की सहायता से समझने का प्रयत्न करने पर कुछ अधिक व्यापक नियमों की आवश्यकता जान पड़ेगी। इन व्यापक नियमों को विज्ञान की कोई भी विशिष्ट शाखा प्राप्त न कर सकेगी। इसलिए विज्ञान के प्रत्येक विभाग का कुछ व्यापक (Comprehensive) नियमों की कल्पना करनी होगी। इतना ही नहीं, मौलिक अस्तित्व के सम्बन्ध में भी कुछ सत्य स्वीकार करने पड़ेंगे। बिना इनके किसी एक विभाग की वस्तुओं की व्याख्या संभव नहीं होगी। ये सत्य विज्ञान के लिए इतने प्राथमिक होंगे कि उन्हें, सिद्ध कर पाने की संभावना न होने से, स्वयंसिद्ध (Self evident) मानना पड़ेगा। इस प्रकार, अरस्तू ने यह दिखलाया कि वैज्ञानिक व्याख्याएँ बहुत ही अधूरी होंगी। वे तीन प्रकार के सत्यों पर आधारित होंगी—(१) वास्तविक निरीक्षण से प्राप्त सत्य, (२) कल्पित सत्य और (३) स्वयंसिद्ध सत्य (Axioms)।

फिर भी, अरस्तू ने यह कल्पना की कि वैज्ञानिक अध्ययनों से अनुभव में इतनी वृद्धि हो जायेगी कि दर्शन के अप्रतिपाद्य विषय का भान हो सकेगा। अरस्तू के इस विचार को समझने के लिए, उसके वैज्ञानिक विधियों के विवेचन को समझना आवश्यक है।

वैज्ञानिक अध्ययन की विधियाँ

अरस्तू ने वस्तुओं के वैज्ञानिक अध्ययन के लिए तर्कशास्त्र का विकास किया। उसने तर्क को स्वतंत्र विषय न मानकर अध्ययन की विधि कहा था।

अरस्तू के इसी विचार के अनुरूप, मध्यकाल के लेखकों ने तर्क को 'ऑर्गैज़न' (Organon) नाम दिया था। उसके तर्क-सम्बन्धी साहित्य में, निगमन-शास्त्र का पूरा विकास प्राप्त होता है। 'कैटेगोरी' नामक पुस्तक में 'पदों' (Terms) की प्रकृति पर, 'डी इन्टरप्रेटेशनी' में 'तर्क-वाक्यों' (Logical Propositions) की प्रकृति पर, 'अनालिटिका प्रायोरा' में 'न्याय' (Syllogism) के तीन आकारों पर और 'सोफिस्टिक्स एलेंकिस' में 'तर्कभासों' की प्रकृति पर विचार किया गया है। इन्हीं विवेचनों के प्रसंग में, अरस्तू का प्रसिद्ध दस नाकिक 'वर्गों' (Categories) का सिद्धान्त तथा पाँच 'विधेय-धर्मों' (Predicable) पदों का सिद्धान्त भी मिल जाता है। किन्तु ज्ञान-मीमांसा के प्रसंग में, इन सब पर विचार न करके, उसके तर्कशास्त्र-सम्बन्धी साहित्य में पाये जानेवाले चिन्तन की वैज्ञानिक पद्धतियों के विवेचन पर ही दृष्टि डालना है।

द्वन्द्वात्मक पद्धति

अरस्तू के समय में द्वन्द्वात्मक (Dialectical) पद्धति का प्रचलन था। सोफिस्टों ने इसी पद्धति से काम लिया था। प्लेटो ने अपने समस्त सवालों में इसी शैली से काम लिया था। अरस्तू ने इसे विवाद के लिए उपयुक्त तथा तत्त्व-निरूपण के लिए अनुपयुक्त सिद्ध किया। इस पद्धति का टापिका में विस्तृत विवेचन मिलता है। यहाँ पर, हम केवल उसके मुख्य विरोधों का उल्लेख कर देते हैं। उसका कहना है कि द्वन्द्वात्मक पद्धति का उद्देश्य ज्ञान प्राप्त करना नहीं, विपक्षी के मत का खंडन है, किन्तु केवल खंडन ही से ज्ञान का उद्देश्य पूरा नहीं होता।^१ फिर, वह कहता है कि विज्ञानों के विचार के निश्चित क्षेत्र होते हैं, किन्तु द्वन्द्वात्मक विचार का कोई भी निश्चित क्षेत्र नहीं है।^२ इस आलोचना का आधार, अरस्तू के समय में प्रचलित, सोफिस्टों के विवाद हैं।

१. कैटेगोरी, अध्याय ४-५; टापिका, पुस्तक १, अ० ७, १०३ बी, २०

२. टापिका, अध्याय ८-९

३. मेटाफ्रिजिका, १,००४ बी १७

४. अनालिटिका पोस्टी०, ७७ ए, ३२-३५ तथा, टापिका, १०० ए, ३०

उनके विचार-विमर्ग का कोई विगिष्ट क्षेत्र न था। अरस्तू की तीसरी आलोचना यह है कि द्वन्द्वात्मक चिन्तन साधारण रूप से स्वीकृत सम्मतियों के आधार पर अग्रसर होता है और अन्तिम बात यह कहता है कि द्वन्द्वात्मक चिन्तन सत्य वाक्यों की नहीं, केवल सम्भावित वाक्यों की आवश्यकता रहती है। इसे पुष्ट करने के लिए, अरस्तू ने बतलाया कि यदि वास्तविक मध्यपद के स्थान पर केवल मध्यपद प्रतीन होनेवाला पद रख दिया जाये तो भी द्वन्द्वात्मक न्याय बन जायेगा।^१ इस प्रकार, अरस्तू ने द्वन्द्वात्मक पद्धति की अवैज्ञानिकता का प्रदर्शन किया।

आगमन और निगम

द्वन्द्वात्मक पद्धति का निरस्कार कर देने पर केवल दो विधियाँ बची— आगमन और निगमन। इनकी प्रकृति पर, अरस्तू ने 'अनालिटिका पोस्टी-रिओरा' में विचार किया है। उसे पढ़कर हम इस नतीजे पर पहुँचते हैं कि बहुत सीमित अर्थ में केवल निगमन (Deduction) को ही वैज्ञानिक विधि माना जा सकता है। वह वैज्ञानिक ज्ञान का अर्थ 'निरूपण' (Demonstration) अथवा तार्किक प्रतिपादन समझता था। आगमन के बिना निगमन संभव नहीं है, पर आगमन के द्वारा प्राप्त किये हुए ज्ञान का निरूपण अथवा प्रतिपादन संभव नहीं। निरूपण के लिए प्राथमिक सत्यो की आवश्यकता होती है, जिन्हे निरूपण से प्राप्त नहीं किया जा सकता।^२ ये प्राथमिक सत्य आगमन से प्राप्त होते हैं। इस प्रकार, आगमन की विधि से प्राप्त किया हुआ ज्ञान वैज्ञानिक विधि से प्राप्त किये हुए ज्ञान से स्वतंत्र तथा ऊँचे स्तर का है। इसे सिद्ध करने के प्रयत्न में वैज्ञानिक विधि को निराश होना पड़ता है। इस ज्ञान की सहज उपलब्धि होती है। यहाँ पर सहज उपलब्ध ज्ञान और वैज्ञानिक निरूपण के पारस्परिक सम्बन्धों की समस्या पर विचार कर लेना आवश्यक है।

अरस्तू के विचार से, प्रत्यक्ष ज्ञान की वृद्धि होने पर, वस्तुओं और गुणों के

१. अनालिटिका पोस्टी०, ७७ ए, ३२-३५ तथा, टाविका, १०० ए, ३०
२. मेटाफिजिक्स, ९९५ बी, २३ तथा, अना० पोस्टी०, ८१ बी, २०-२२
३. अना० पोस्टी०, १०० बी

पारस्परिक सम्बन्धों का जो सहज ज्ञान होता है वह आगमनात्मक (Inductive) है—जैसे, 'सभी मनुष्य नरवर हैं।' इसे अनेक दृष्टान्तों के आधार पर प्राप्त किया जाता है, पर इसे वैज्ञानिक निरूपण में भिन्न नहीं किया जा सकता। वैज्ञानिक निरूपण में इसका प्रयोग कर किसी विशिष्ट मनुष्य की नरवरता सिद्ध की जा सकती है। अरस्तु इन दोनों विधियों के मत्त प्रयोग से उच्चतम सामान्य की उपलब्धि संभव बताता है। उसका कथन है कि कुछ दृष्टान्तों के आधार पर हम एक सामान्य निष्कर्ष प्राप्त कर, उसका यदि वैज्ञानिक निरूपण में प्रयोग करते जायें, तो धीरे-धीरे दृष्टान्तों की संख्या बढ़ती जायेगी और हम अपने सहज उपलब्ध सामान्य की सत्यता पर अधिकाधिक विश्वास होता जायेगा। इसी अभ्यास में, 'उत्तरोत्तर' उच्चतर स्तर के सामान्यों की उपलब्धि होगी। धीरे-धीरे, सामान्यों की परिधि में विस्तार होते-होते, 'उच्चतम सामान्य' (Highest universal) की उपलब्धि हो जायेगी।

संक्षेप में, अरस्तु इतना ही कहता है कि दर्शन के अप्रतिपाद्य विषय का ज्ञान सहज (Intuitive) है। उसे किसी प्रमाण से प्राप्त नहीं किया जा सकता, किन्तु वैज्ञानिक निरूपण में अधिक काल तक लगे रहकर, अनुभव में इतनी वृद्धि की जा सकती है कि उक्त उपलब्धि हो सके। प्रत्यक्ष में जिस ज्ञान-परंपरा का सूत्रपात होता है, वही विकास करते-करते चरम उपलब्धियों तक पहुँच जाती है। अरस्तु ने उत्तरवर्ती ज्ञान को पूर्ववर्ती ज्ञान से विकसित होनेवाला माना था। इसीलिए, उसने निरूपण को साधारण ज्ञान और दर्शन के बीच रखकर वैज्ञानिक चिंतन के अभ्यास का साधन बतलाया था। उसके ज्ञान-सिद्धान्त की सबसे बड़ी विशेषता है कि वह साधारण ज्ञान से दर्शन तक एक ही ज्ञानात्मक प्रक्रिया का विस्तार मानता था। भौतिक ज्ञान का निराकरण कर पारभौतिक की स्थापना वह नहीं करता था। उसके विचार में ससार का ज्ञान पूर्ण होने पर ही ईश्वर की सहज उपलब्धि संभव है।

१. अरस्तु के विचार से दर्शन के जिज्ञास्य सत्य का ज्ञान किसी प्रमाण-प्रमेय की पद्धति से प्राप्त नहीं किया जा सकता। इसी लिए वह उसे अप्रतिपाद्य (Indemonstrable) कहता है

अध्याय ४

भौतिक विज्ञान

अरस्तू ने अपनी ज्ञान-मीमांसा के अनुरूप, दर्शन के विषय को समझने के लिए भौतिक जगत् का अध्ययन किया। उसने कहा था कि वैज्ञानिक अध्ययन के अनुभव से दर्शन के ज्ञेय तत्त्व की सहज उपलब्धि संभव है। इसी विचार को उसने अपने भौतिक अध्ययन के द्वारा भी कार्यान्वित किया।

प्रकृति में आकस्मिकता

अरस्तू ने वस्तुओं के कार्य-कारण सम्बन्ध पर विचार कर प्राकृतिक नियमों का क्षेत्र निश्चित किया। उसने देखा कि चार कारणों की अनुपस्थिति में, किसी कार्य का उत्पन्न होना संभव नहीं, किन्तु इन कारणों का प्रस्तुत होना ही काफी नहीं है। बिना किसी पदार्थ के कोई नवीन वस्तु नहीं बन सकती, जैसे, काँसे के बिना मूर्ति नहीं बन सकती। आकार भौतिक वस्तुओं को रूप देता है। बिना पदार्थ के आकार ग्रहण किये हुए भी नवीन वस्तु की उत्पत्ति संभव नहीं। काँसा जब तक मूर्ति का आकार नहीं ग्रहण कर लेता तब तक मूर्ति नहीं बनती, इन दोनों कारणों के अतिरिक्त, पदार्थ में गति उत्पन्न करनेवाला, 'निमित्त कारण' (Efficient cause) आवश्यक है। मूर्तिकार जब तक काँसे को मूर्ति में ढालेगा नहीं, तब तक मूर्ति नहीं बनेगी। चौथा कारण 'उद्देश्य' है। मूर्तिकार के मन में मूर्ति बनाने का संकल्प होने पर ही मूर्ति बनेगी। ये सब आवश्यक नियम हैं। किसी घटना-क्रम के पूर्ण होने पर बीच की घटनाओं में निश्चित सम्बन्ध होना अनिवार्य है। पर घटना-क्रम का पूर्ण विकास तभी हो सकता है, जब बीच में गति का अवरोध न हो।' योग्यता मात्र से कोई उपादान अथवा निमित्त किसी कार्य का कारण नहीं हो सकता।

किन्तु गति का अबाधरूप निमित्त और उपादान के संपर्क के स्थायी रहने पर निर्भर है। यह संपर्क कब तक बना रहेगा, पहले से जाना नहीं जा सकता। गति का संचार होने के बाद गतिमान वस्तु का स्वभाव वह नहीं रह जाता जो पहले था। गति के प्रवाह में कितनी ही अड़चने पैदा हो सकती हैं। पदार्थ को चालित करनेवाली चालक-वस्तु स्वयं उसके स्पंदनों से प्रभावित होकर बहुत कुछ बदल जाती है।^१ इन सब निरीक्षणों से अरस्तू ने यह नतीजा निकाला कि प्रकृति में पायी जानेवाली निश्चितता (Necessity) का एक सदर्थ होता है, जिसके बाहर कुछ भी निश्चित नहीं।^२

असीम का अर्थ^३

अरस्तू ने 'असीम' (Infinite) के स्वभाव पर विचार कर यह बतलाया कि भौतिक वस्तुएँ असीम नहीं हो सकती। वस्तुएँ दो ही प्रकार की हो सकती हैं—सरल अथवा जटिल। जटिल वस्तुएँ असीम नहीं हो सकती, क्योंकि वे बहुत-से सरल अवयवों से बनी हुई होती हैं और उन अवयवों के असीम होने पर, प्रत्येक जटिल वस्तु में एक से अधिक असीम अवयव एकत्र हो जायेंगे। सरल वस्तुओं में से कोई असीम नहीं हो सकती, नहीं तो वह अन्य सीमित सरल वस्तुओं को अपने में आत्मसात् कर नष्ट कर देगी।

असीम वस्तु का कोई स्थान नहीं हो सकता। पहली बात तो यही है कि असीम वस्तु किसी स्थान विशेष में रह ही नहीं सकती। अन्य तर्कों से भी यही निष्कर्ष प्राप्त होता है। असीम वस्तु या तो सावयव हो सकती है या निरवयव। अवयव असीम होने पर असीम स्थानों की आवश्यकता होगी। निरवयव वस्तु के असीम होने की दो संभावनाएँ हो सकती हैं। पूरी वस्तु असीम होने पर पूरे विश्व में व्याप्त होगी। तब वह या तो सदैव स्थिर ही रह सकती है या सदैव परिभ्रमित रह सकती है।

१. फ़िज़िका, पु० ३, अ० २, २०२ ए, २-६

२. फ़िज़िका, पु० २, अ० ९

३. फ़िज़िका, पु० ३, अ० ४-८

(Displacement) संभव न होता। वस्तुओं में स्थानीय गति (Locomotion) होती है। स्थान के बिना यह भी संभव न होनी। स्थान के होने का तीसरा प्रमाण गून्य की परिभाषा में मिलता है। गून्य के लिए कहा जाना है कि वह वस्तुओं से रिक्त स्थान है। स्थान ही न होता तो रिक्त क्या होता। इस प्रकार, अरस्तू ने यह ठहराया कि स्थान होता है। अब उसने यह सोचना शुरू किया कि वह क्या होता है? तीन संभावनाओं पर उसकी निगाह पड़ी। स्थान भौतिक पिंड हो सकता है, पिंडों को उत्पन्न करनेवाला पदार्थ हो सकता है, अथवा उनका आकार हो सकता है। इनमें से एक को भी उसने युक्ति-युक्त न पाया। स्थान यदि पिंड होता तो दूसरी वस्तुएँ कहाँ रहती। फिर स्थान के लिए स्थान की आवश्यकता होती। स्थान को प्रकृति (Ultimate Matter) या आकृति (Ultimate Form) भी नहीं माना जा सकता, क्योंकि ये दोनों वस्तुओं में रहते हैं। स्थान वस्तुओं से अलग होना चाहिए, नहीं तो वह वस्तुओं के नष्ट होने के साथ ही नष्ट हो जायगा। ऐसा होता नहीं है। अन्त में, वह यह तय करता है कि स्थान वस्तुओं के बाहर की वह गतिहीन सीमा है, जो वस्तुओं को अपने में स्थित रखती है।^१

अरस्तू भौतिक वस्तुओं के स्थान में होने के तीन अर्थ बतलाता है। कुछ वस्तुएँ सचमुच स्थान में होती हैं, कुछ स्थान में होने की योग्यता रखती हैं और कुछ को इसलिए स्थान में मान लिया जाता है कि उनका कुछ भाग स्थान में रहता है। समावयव (Homogeneous) वस्तुओं के स्थान में होने पर उनके उन अवयवों को भी स्थान में मान लिया जाता है, जो स्थान में नहीं होते, क्योंकि अवयवों से अलग होकर वे स्थान से घिरने की योग्यता रखते हैं। गतिशील वस्तुएँ किसी स्थानविशेष में न रहने पर भी स्थान में मानी जाती हैं, क्योंकि उनमें स्थान में होने का स्वभाव रहता है। आकाश को इसलिए स्थान में माना जाता है कि उसके कुछ अवयव स्थान में रहते हैं।^२

१. फ़िज़िका, २१२ ए, २०

२. फ़िज़िका, २१२ बी, ९-१३

अरस्तू ने इस व्याख्या से यह दिखाने का प्रयत्न किया कि भौतिक वस्तुएँ किसी-न-किसी रूप में स्थान में रहती हैं। उसी में वे गति करती हैं और किसी प्रकार का अवरोध न होने पर वे किसी निश्चित स्थान की ओर बढ़ने का प्रयत्न करती हैं। आगे चलकर हम देखेंगे कि स्थान और वस्तु के सम्बन्धों के आधार पर ही वह नस्वों के स्वभाव का अनुमान करता है।

शून्य का अर्थ

पाइथागोरस के मत में 'शून्य' को वस्तुओं के स्वभाव का कारण माना गया था। उक्त मत में सख्याओं से वस्तुओं की उत्पत्ति मानी गयी थी, इसलिए उन्हें एक दूसरे से पृथक् करने के लिए, बीच-बीच में शून्य स्थान होने की कल्पना की गयी थी। अरस्तू ने अनेक युक्तियों से शून्य स्थान की कल्पना को अवास्तविक ठहराया। उसने कहा कि वस्तुओं के चारों ओर के स्थान को शून्य मानने पर, वस्तुओं के निश्चित आकार का समर्थन कठिन होगा, वस्तुओं का शून्य में स्थानान्तरण समझना कठिन होगा और गतिमान् वस्तुओं का विराम (Coming to rest) असम्भव हो जायगा।^१ इस प्रकार, अरस्तू ने यह निर्णय किया कि भौतिक जगत् में शून्य स्थान कहीं नहीं होता। यह हो सकता है कि किसी स्थान में कोई भौतिक पिंड न हो। पर यह नहीं हो सकता कि किसी स्थान में पदार्थ ही न हो। तत्त्वों से शून्य स्थान जगत् में नहीं है। शून्य का अर्थ वायु से पूरित स्थान हो सकता है।

समय की व्याख्या

अरस्तू ने 'पूर्व' और 'उत्तर' अथवा, 'पहले' और 'पीछे' के विचार से समय को गति की संख्या बतलाया। गति एक स्थान से प्रारम्भ होती है और दूसरे स्थान पर समाप्त होती है। अविराम होने पर भी, वस्तुओं के स्थानान्तरण में पहले और पीछे का अन्तर उत्पन्न हो जाता है। गति के इन काल्पनिक अंशों को समय के 'अव' कहलानेवाले भागों में स्थित समझा जाता है। ये अण

१. फ़िज़िका, २१६ ए, २७-३५; २१४ बी, १४; २१४ बी, २८-२१५ बी,

परस्पर संलग्न रहने पर भी, एक दूसरे से भिन्न होते हैं, क्योंकि इनका 'स्थानगत संदर्भ' (Local context) एक नहीं होता। फिर भी वे गति की निरन्तरता के कारण, एक दूसरे में इतने सटे रहते हैं कि समय के प्रवाह में कहीं भी सवि खोज पाना कठिन हो जाता है। क्षणों में बँटे रहने के कारण ही अरस्तू समय को गति की सख्या कहता है।

समय की इस व्याख्या से उसे मालूम हुआ कि भौतिक घटनाएँ समय में उसी प्रकार घटित होती हैं, जैसे वस्तुएँ स्थान में स्थित होती हैं। वस्तुओं का स्थान और समय से अनिवार्य सम्बन्ध होता है, क्योंकि परिवर्तन के दो ही मुख्य अर्थ हैं—किसी वस्तु का एक स्थान से दूसरे स्थान में चला जाना और समय के एक अग्र में दूसरे अग्र में पहुँच जाना। इसीलिए कहा जाता है कि समय ही वस्तुओं का नाश करता है। इस अध्ययन से उसे शिक्षा मिली कि नित्य वस्तुएँ काल-परिच्छेद में स्वतंत्र हैं।

गति-सम्बन्धी विचार

इतनी प्रासंगिक बातों पर विचार कर लेने पर, अरस्तू सभी प्रकार के परिवर्तनों पर दृष्टि डालता है। वह प्रकृति में चार प्रकार के परिवर्तन देखता है—(१) भाव से भाव में (From Positive into Positive or From Being into Being); (२) भाव से अभाव में (From Positive into Negative or From Being into Non-Being); (३) अभाव से भाव में (From Negative into Positive or from Non-Being into Being) और (४) अभाव से अभाव में (From Negative into Negative or from Non-Being into Non-Being)।^१ इनमें से तीन ही अध्ययन के विषय हो सकते हैं, क्योंकि अभाव से अभाव में परिवर्तन होने का अर्थ अज्ञात वस्तुओं का परिवर्तन है।

अभाव से भाव में परिवर्तन होने पर वस्तुओं की उत्पत्ति होती है। भाव

१. फ़िज़िका, २११ बी, ३

२. फ़िज़िका, २२५ ए, ४-६; मेटाफ़िज़िका, १०६७ बी, १५

से अभाव में परिवर्तन होने पर वस्तु का विनाश होता है। इन परिवर्तनों के पूर्ण होने पर उत्पत्ति और विनाश की अवस्थाएँ भी पूर्ण होती हैं, अधूरे रहने पर, उत्पत्ति और विनाश भी अधूरे रहने हैं। किन्तु इन परिवर्तनों को गति नहीं कहते हैं।

गति में भाव से भाव में ही परिवर्तन होता है। इस प्रकार के परिवर्तन तीन होते हैं—(१) गुण-सम्बन्धी, (२) परिमाण-सम्बन्धी और (३) स्थान-सम्बन्धी।^१ गुण-सम्बन्धी परिवर्तन 'विकार' कहलाता है। परिमाण-सम्बन्धी परिवर्तनों को 'वृद्धि' और 'ह्रास' अथवा बढना-घटना कहते हैं। तीसरा स्थान-सम्बन्धी परिवर्तन 'गमन' है। यह दो प्रकार का होता है—(१) चक्राकार और रेखाकार।

विकार^२ में वस्तु का इतना परिवर्तन नहीं होता कि वह और दूसरी वस्तु कही जा सके। विकार (Alteration) केवल ऐसे ही परिवर्तन उत्पन्न करता है जिनसे वस्तु का रूप ज्यों का त्यों बना रहे; जैसे ठंडी वस्तु का गर्म हो जाना, गर्म से ठंडा हो जाना, मीठे में खट्टा और खट्टे में मीठा हो जाना। विकृति के निरीक्षण के आधार पर अरस्तू ने निर्जीव और सजीव वस्तुओं में भेद करने का प्रयत्न किया है। निर्जीव वस्तुओं में इन्द्रिय-विकार नहीं हो सकते। निर्जीव वस्तुओं को क्या मालूम कि उनमें कौन से परिवर्तन हो रहे हैं। सजीव प्राणियों को इस तरह का ज्ञान होना है।

वृद्धि और ह्रास के विषय में अरस्तू ने अधिक कुछ नहीं कहा है। प्रसंगत, उसने बतलाया कि विकार होने पर ही वृद्धि अथवा ह्रास हो सकता है।^३ इस प्रकार, गति के तीन भेद मानते हुए भी उसने दो को मिला दिया। फिर, उसने वृद्धि और ह्रास को स्थान में स्थित कहकर, तीनों को एक में

१. फिजिका, २२५ बी, ७, मेटाफिजिका, १०६८ ए, ८

२. फिजिका, २४१ ए, २५; २४५ ए, ५; २४५ बी, १; २४६ बी; २४८ ए, १-९

३. फिजिका, २११ ए, १५; २२६ ए, ३१; २५० ए, २९; २६० बी, १३

घटा दिया। सचमुच, उसने गति के तीन भेद करते हुए भी 'गमन' को ही गति माना है। इसी में पूरी वस्तु गतिमान् होती है।

गमन (Locomotion) का स्वभाव

रेखाकार गति होने पर, गतिमान् वस्तु सीधी रेखाओं पर, ऊपर, नीचे, दाये और बाये चलती है। चक्राकार गति में पूरी वस्तु, एक ही स्थान पर रहते हुए, अपनी अटल धुरी के चारों ओर घूमती है। अरस्तू इस दूसरे प्रकार की गति को ही प्राथमिक तथा पूर्ण सिद्ध करता है। उसका कथन है कि 'चक्राकार गति' (Circular Movement) अविराम हो सकती है, वह निश्चित हो सकती है और उसमें वेग समान रह सकता है।

रेखाकार गति आदि और अन्त से सीमित रहती है, क्योंकि वे रेखाएँ जिन पर गति होती है, अनन्त नहीं हो सकती। जिसमें आदि और अन्त है, वह पूर्ण नहीं हो सकता। चक्राकार गति किसी सीमित रेखा पर तो होती नहीं है। अटल धुरी पर घूमनेवाली वस्तु निरन्तर घूमती रह सकती है।^१ उसका स्थानान्तरण तो होता नहीं, इसलिए उसमें आदि और अन्त नहीं होते।

रेखाकार गति अनिश्चित होती है, क्योंकि वह विभिन्न स्थानीय संदर्भों को पार करती है। चक्राकार गति में, वस्तु अपने निश्चित सद्वर्ग से बाहर नहीं जाती। ऊपर कहा जा चुका है कि अपने स्थानीय सद्वर्ग से हटकर, दूसरे स्थानीय सद्वर्ग में जाने ही वस्तु का गत्यात्मक स्वभाव भिन्न हो जाता है।

वेग (Velocity) की समानता की दृष्टि से भी, चक्राकार गति रेखाकार गति की अपेक्षा पूर्ण होती है। रेखाकार गति का वेग आदि से अन्त तक एक नहीं रह सकता। इसका कारण यह है कि गतिमान् होने से पूर्व, चलनशील वस्तु का वेग शून्य होता है। चालित होने पर, जितना वह आगे बढ़ती है, उतना ही उसका वेग बढ़ता जाता है, किन्तु वह अपने विराम-स्थान तक उसी वेग से नहीं जा सकती। इसलिए, अन्तिम बिंदु जितना पास आता जाता है, वेग उतना ही घटता जाता है। चक्राकार गति का न कोई प्रारम्भिक

बिन्दु होता है, न अतिम । इसलिए चक्राकार गति में निरंतर एक ही वेग रह सकता है ।

इन विशेषताओं के कारण अरस्तू ने चक्राकार गति को प्राथमिक तथा नित्य माना और इन्हीं विचारों के आधार पर भौतिक वस्तुओं को गति देनेवाले 'प्रथम चालक' के स्वभाव का अनुमान करने का प्रयत्न किया ।

प्रथम चालक (First Mover) का अनुमान

गमन के स्वभाव के अध्ययन से अरस्तू ने यह निश्चय कर लिया था कि चक्राकार गति का केन्द्र ही भौतिक वस्तुओं में निरंतर गति उत्पन्न कर सकता है । अब उसके सामने यह प्रश्न था कि वह कौन-सी वस्तु है । उसने देखा कि अग्नि, वायु, जल और पृथ्वी में से किसी में भी चक्राकार गति की सामर्थ्य नहीं है । ये चारों तत्त्व रेखाकार गति ही कर सकते हैं । अग्नि और वायु का स्वभाव ऊपर जाने का है, पृथ्वी और जल का स्वभाव नीचे जाने का है । इसलिए उसने अनुमान किया कि इन चार भौतिक तत्त्वों से भिन्न, कोई पाँचवाँ तत्त्व है, जिसका स्वभाव अहर्निश चक्र की भाँति घूमने का है । इसे अरस्तू ने 'ईथर' कहा ।

'ईथर' का अर्थ सदैव भागते रहनेवाला होता है । यहाँ पर अरस्तू वैज्ञानिक कल्पना को प्राचीन धार्मिक भावना से मिला देता है । वह कहता है कि प्राचीन यूनानियों ने भौतिक जगत् के परे देवलोक की कल्पना की थी और यह माना था कि भौतिक घटनाएँ देवताओं की इच्छा पर निर्भर हैं । वैज्ञानिक दृष्टि से भी ससार का ऊपरी भाग, जिसे आकाश कहते हैं, निरंतर चलित तत्त्व 'ईथर' से बना है । 'ईथर' का अन्य तत्त्वों से संपर्क है । इसीलिए 'ईथर' की गति अन्य तत्त्वों को गतिमान् करती रहती है । इस प्रकार, आकाश ही 'प्रथम चालक' है । अटल धुरी पर घूमने के कारण उसका स्थानान्तरण नहीं होता और, इस अर्थ में, वह निश्चल है ।

प्रथम चालक का स्वभाव

परिवर्त्तनशील चालक विश्व को निरन्तर गति न दे पाता। प्रथम चालक में किसी प्रकार के परिवर्त्तन नहीं होते।^१ इसकी उत्पत्ति और इसके विनाश की कल्पना नहीं की जा सकती, क्योंकि ये परिवर्त्तन विकार, वृद्धि, ह्रास आदि परिवर्त्तनों के बिना संभव नहीं।^२ प्रथम चालक के सदृश कोई दूसरी वस्तु नहीं, न उससे विपरीत धर्मवाली ही कोई वस्तु है।^३ प्रथम चालक से बाहर कुछ भी नहीं है। उससे बाहर न स्थान है, न शून्य है और न समय है।^४ किन्तु, वह भी 'असीम' नहीं है।

आकाश यदि असीम होता तो उसके केन्द्र से परिधि तक की दूरी भी असीम होती और उम दशा में चक्राकार गति की संभावना ही नष्ट हो जाती।^५ असीम होने पर असीम समय में ही उसका चक्कर पूरा होता, किन्तु ऐसा नहीं होता है। वृत्ताकार होने से ही उसका सीमित होना सिद्ध है, क्योंकि असीम रेखा को मोड़कर वृत्त नहीं बनाया जा सकता।^६ सोच-समझकर, अरस्तू ने आकाश को सीमित वृत्ताकार पिंड माना। वह इसे पूर्ण मानता था और उसके विचार से असीम पूर्ण नहीं हो सकता।

अरस्तू ने आकाश में चार परिमितियाँ (Dimensions) मानी थी। ये ऊपर, नीचे, दायें और बायें हैं।^७ उसका कथन है कि आकाश में दो सिरे हैं। हमें अपने ऊपर जो भाग दिखाई देता है, वह आकाश का नीचेवाला सिरा है। ऊपरवाला सिरा हम देख नहीं सकते। आकाश के दाहिने भाग में

१. फ़िज़िका, २६६ ए, ८
२. डी कीलो, २७० ए
३. डी कीलो, २७० ए, २०
४. डी कीलो, पु० १, अ० ९
५. डी कीलो, २७२ ए, १-५
६. डी कीलो, २७२ बी, २५-२९
७. डी कीलो, २८५ ए, ३०-३२

सितारे चमकते हैं और वायों भाग वह है, जिसमें वे अस्त हो जाते हैं।^१ आकाश को वह गति का ही नहीं, जीवन का भी स्रोत मानता था। वह आकाश को जीव-मय (Full of Life) कहता था। इसे वह देवताओं का निवास-स्थान भी समझता था।^२

इस प्रकार, हम देखते हैं कि अरस्तू ने अपने वैज्ञानिक चिंतन के द्वारा उन्हीं विश्वासों को पुष्ट किया, जिन्हें प्राचीन विचारकों ने बिना किसी अध्ययन, अनुसंधान और युक्तियों के मान लिया था। अरस्तू के वैज्ञानिक अध्ययन का यह अंग भौतिक जगत् के विस्तृत अध्ययन के आधार पर, सूक्ष्म अस्तित्वों का अनुमान करने का संकेत देता है। किन्तु उसके वैज्ञानिक साहित्य में प्रचलित अधविश्वासों को मिटाने का पूरा प्रयत्न किया गया है। उसके समय तक आकाशगंगा, उल्का-पात आदि घटनाओं की अलौकिक व्याख्याएँ प्रचलित थीं। अरस्तू ने विश्व का ऊर्ध्व (Upper cosmos) और अधोलोको (Lower cosmos) में विभाजन कर यह दिखलाने का प्रयत्न किया कि चन्द्रमा के नीचे का भाग पूर्ण रूप से भौतिक है। दैवी न होने पर भी दैवी समझी जाने वाली घटनाओं की अधोलोक में स्थिति दिखलाकर तथा भाप, ताप आदि को उनका कारण बतलाकर एक ओर उसने परम्परागत अज्ञान का निराकरण किया और दूसरी ओर भौतिक विज्ञान के विकास को प्रेरणा दी। नीचे के विवरण में अरस्तू के भौतिक अध्ययन के इसी पक्ष को प्रदर्शित किया गया है।

विश्व का विभाजन

प्राचीन यूनानियों के विचार से पृथ्वी और स्वर्ग दो भिन्न लोक थे। स्वर्ग में अमरों का निवास था और इस लोक की घटनाएँ उन्हीं की इच्छा पर निर्भर थीं। अरस्तू ने इस धारणा की भौतिक व्याख्या प्रस्तुत की। उसने कहा कि आकाश पृथ्वी, जल, वायु और अग्नि से नहीं बना है। वह ईथर नामक सूक्ष्म तत्त्व से बना है। ईथर की चक्राकार गति से ही चारों भौतिक तत्वों को,

१. डी कीलो, २८५ बी, १५-२०

२. डी कीलो, २७८ ए, २९-३०; २८५ बी, २४-२५

जिनका स्थान आकाश अथवा स्वर्ग से नीचे है, गति मिलती है। स्वर्ग का विस्तार चन्द्रमा से ऊपर है। सूर्य, चन्द्रमा, नक्षत्र और ग्रह इसी ईश्वर-निर्मित स्वर्ग में स्थित हैं। इस प्रकार अरस्तू ने चन्द्रमा को विभाजन-रेखा मानकर ब्रिक्व को ईश्वर से बने हुए ऊर्ध्वलोक और चार भौतिक तत्त्वों से बने हुए अधोलोक में बाँट दिया।

अधोलोक चन्द्रमा से नीचे पृथ्वी तक फैला हुआ है। इसमें एक के बाद एक चारों तत्त्वों के घेरे अथवा मंडल हैं। अत्यंत लघु (Light in weight) होने के कारण, आकाश के ठीक नीचे अग्नि का मंडल है। उसके नीचे वायु, वायु के नीचे जल और जल के नीचे अथवा गोलाकार जगत् के केन्द्र में पृथ्वी स्थित है। इस प्रकार अरस्तू ने चन्द्रमा की छाया में स्थित जगत् को चार उपलोकों में विभाजित किया। ग्रह विभाजन उसकी डी कीलों नामक पुस्तक में मिलता है। जेनरेशनी एट करप्शनी^१ में दो-दो तत्त्वों के स्वभाव-साम्य के आधार पर उपर्युक्त चार विभागों को दो में घटाया गया है। अग्नि और वायु स्वभावतः ऊर्ध्वगमन करते हैं, इसलिए इन दोनों के मंडलों को एक साथ अंतरिक्ष कहा गया है। जल और पृथ्वी के अधोगामी स्वभाव के कारण इनके मंडलों को एक साथ भूलोक कहा गया है।

आकाश की घटनाएँ

अरस्तू के साहित्य में उन दृष्टि-सम्बन्धी घटनाओं को, जिन्हें साधारण जन सिर के ऊपर घटित होते देखकर आकाश में स्थित मानते हैं, अन्तरिक्ष में स्थान दिया गया है। आकाश-पिंडों के विषय में उसका ज्ञान बहुत अपूर्ण था। वह स्वयं कहता था कि दूर होने से वह आकाश-पिंडों के सफल निरीक्षण में असमर्थ है। फिर भी आकाश की घटनाओं के प्रसंग में, उसने नक्षत्रों के संगीत आदि के रूप में प्रचलित किंवदंतियों को अवास्तविक सिद्ध करने का प्रयत्न किया। डी कीलो में उसने बतलाया है कि नक्षत्रों में स्वतंत्र रूप से गति

१. डी कीलो, २८६-ए, ४; २९२-ए, १०

२. जेन० एट कर०, ३३०-बी, ३१-३५

नहीं होती। वे केवल गति करते हुए-से प्रतीत होते हैं, क्योंकि ईथर के वे वृत्त^१ जिनमें नक्षत्र जड़े हुए हैं घूमते रहते हैं। नक्षत्रों की स्थिरता^२ सिद्ध करने के लिए उसने दो युक्तियाँ दी हैं। उसका कथन है कि गोलीय वस्तु दो ही प्रकार से गति कर सकती है। वह एक ही स्थान पर रहते हुए किसी अटल धुरी पर नाच सकती है अथवा गेद की तरह लुढ़क सकती है। किन्तु नक्षत्र नाचते नहीं हैं, क्योंकि वे स्थान बदलते हुए दिखाई देते हैं और वे लुढ़कते भी नहीं, क्योंकि चन्द्रमा का मुख सदैव दिखाई देता है।

नक्षत्रों के प्रकाश का भी वह समर्थन नहीं करता था। उसका कथन है कि ईथर-वृत्तों की गति से विकम्पित वायु में घर्षण^३ होने से वह चमक उठती है। नक्षत्रों के टिमटिमाने^४ पर उसकी उक्ति यह थी कि दूर से आनेवाली प्रकाश-किरण के हिलने से ऐसा लगता है कि नक्षत्र जलते-बुझते रहते हैं। वह जानता था कि वस्तु और उसको छूकर आनेवाली किरण दोनों के हिलने से मानवीय प्रत्यक्ष में वस्तु ही हिलती हुई मालूम होगी। इसी प्रकार उसने पाइथागोरस के कथन का कि नक्षत्रों से एक प्रकार का संगीत निकलता रहता है, विरोध किया। उसने कहा कि आकाश के पिंडों में यदि गति होती तो उनसे संगीत नहीं तुमुल कोलाहल उत्पन्न होता जो नीचे के ससार को कम्पित कर चूर-चूर कर देता, किन्तु उनमें गति नहीं है।

अंतरिक्ष की घटनाएँ

अरस्तू अंतरिक्ष की घटनाओं को वायु-मंडल की ऊपरी सतह में स्थित गैसों और भाप पर निर्भर मानता था, यद्यपि गैस के स्वभाव का उसे ठीक-ठीक ज्ञान न था। वह समझता था कि पृथ्वी से गीली और सूखी दो प्रकार की भाप निकला करती है। ऊपर उठकर सूखी भाप जब अग्नि-मंडल के समीप-

१. मेटा०, १०७३-बी, १७-१०७४-ए, १३

२. डी कीलो०, २८९-ए, १२; २९०-बी, ११; २९१-ए, १९

३. डी कीलो, २८९-ए, १९

४. डी कीलो २९०-ए, १५-१९

वाले वायु-मंडल में पहुँचती और जलने लगती है तब तारे टूटना आदि प्रकाश-मय दृश्य उत्पन्न होते हैं। जब गीली भाप ऊपर जाकर सूर्य, चन्द्र आदि नक्षत्रों के चारों ओर जम जाती है तब प्रकाश-वृत्त, सूर्यभ्रम आदि घटनाओं की उत्पत्ति होती है।

तारे टूटना

अरस्तू ने बतलाया कि 'तारे टूटना' मुहावरा है, वास्तविकता नहीं। यह घटना तब उपस्थित होती है जब पृथ्वी से उठनेवाली सूखी भाप ऊपर जाकर गीली भाप से घिर जाती है। ऐसी स्थिति में यदि गीली भाप ठंडी होकर सिकुड़ने लगती है तो दब न सकने के कारण सूखी भाप दलपूर्वक अपने चारों ओर के हिमावरण को फाड़कर बाहर निकल पड़ती है और दूर तक वेग के साथ दौड़ती हुई चली जाती है। इस क्रिया में सूखी भाप का संतप्त वायु से घर्षण होता है और वह जल उठती है। तभी पृथ्वी से देखनेवाले को ऐसा मालूम होता है कि नक्षत्र टूटकर दौड़ गया है। कभी-कभी जलनी हुई गैस की चौड़ी पट्टी बन जाती है और वह आकाश में फैली हुई दरार-सी मालूम होती है। कभी, गैस की पतली रेखा बन जाती है और वह चमकदार धारी मालूम होती है। किन्तु प्रत्येक दशा में वह पृथ्वी से उठी हुई सूखी भाप अथवा गैस ही होती है। तारे टूटने की घटना से मिलती-जुलती दो और घटनाएँ हैं, जिन्हें साधारण दृष्टि आकाश में स्थित समझती है। ये पुच्छल तारे और आकाशगंगा (Milky way) हैं।

पुच्छल तारे

एनेक्ज़ागोरस और डेमोक्रीटस^१ ने यह माना था कि जब कई ग्रह एक दूसरे को छूने लगते हैं तब पुच्छल तारा बन जाता है। पाइथागोरस के संप्रदाय में भी इसे एक प्रकार का ग्रह ही माना गया था।^२ हिप्पोक्रेटीज़ और ईस्काइलस

१. मीटिओरो०, ३४१-बी, ३५-३४२ ए, ३४

२. मीटिओरो०, ३४२-बी, २७-२९

३. मीटि०, ३४२-बी, ३०

ने पुच्छल तारे को ग्रह न मानकर नक्षत्र माना था।^१ जन-धारणा के अनुसार पुच्छल तारे का दिखाई देना अथवा उत्कापात किसी न किसी विपत्ति की सूचना देता था। अरस्तू ने अपने जीवनकाल में कई पुच्छल तारों का उदय देखा था। एक^२ ईसापूर्व ३७३-७२ में एक्रिया के भूकम्प के पहले दिखाई दिया था। दूसरा,^३ कोरिथ के तूफान के पहले ईसापूर्व ३४१-४० में दिखाई दिया था। इन निरीक्षणों के आधार पर उसने भी पुच्छल तारे का दिखाई देना अशुभ माना था, किन्तु वह इसके ग्रह अथवा नक्षत्र होने का समर्थन नहीं करता था। उसका कहना था कि तारे टूटने की भाँति ही गैस के जलने से पुच्छल तारा भी बन जाता है। अतः यह है कि ताप अधिक होने के कारण यदि गैस के जलने की क्रिया शीघ्र समाप्त हो जाती है तो तारा टूटता हुआ मात्स्य होता है। वहीं क्रिया मंद गति से होने पर पुच्छल तारा बन जाता है। यह घटना भिन्न-भिन्न ऊँचाइयों पर होने से कभी पुच्छल तारा अकेला दिखाई पड़ता है, कभी किसी ग्रह अथवा नक्षत्र के साथ मालूम होता है।^४

आकाशगंगा

अरस्तू के समय में इसके विषय में विभिन्न धारणाएँ प्रचलित थी। पाइथागोरस के मतप्रदाय में इसे सूर्यपुत्र फीदन^५ के साथ आकाश से गिरे हुए सितारे का मार्ग समझा जाता था। एनेक्झागोरस और डेमोक्रीटस के मत में यह कुछ सितारों की रोशनी है जो सूर्य की किरणों से टकराने रहने के कारण नीचे नहीं

१. मीटि०, ३४३-ए, ४-७

२. मीटि०, ३४३-बी, १-४

३. मीटि०, ३४५-ए, २-५

४. मीटि०, ३४४-ए, १६-१७

५. सूर्यपुत्र फीदन (Phaeton) के पतन की कथा का संकेत मीटि०, ३४४-बी, १४ में मिलता है। पूरी कथा के लिए देखिए—

क. ओविड, मेटामर्फोसिस, पैगुइन क्लासिक्स, सं० ५८, पृ० सं०, ५२-६५

ख. एडिथ हैमिल्टन, माइथालॉजी, मेंटर सीरीज, पृ० सं०, १३१-३४

उतर पाती । अरस्तू ने, इन सबके विरुद्ध यह बतलाया कि पृथ्वी से उठनेवाली अधजली गैसे चन्द्रमा और सूर्य के मार्ग में तथा राशि-चक्र (Zodiac circle) में गति अधिक होने के कारण इकट्ठी नहीं हो पाती है । किन्तु सबसे बड़े वृत्त में जहाँ नक्षत्रों के बड़े-बड़े समूह हैं और बहुत से छितराये हुए नक्षत्र हैं, इकट्ठी होकर वे आकाशगंगा बना देती है ।

अरस्तू की ये व्याख्याएँ आज के विज्ञान के सामने चाहें जितनी फीकी लगे, किन्तु उस काल में इन दैवी समझी जानेवाली घटनाओं को मूखी और गीली भाप से उत्पन्न बतलाकर भौतिक विज्ञान की उन्नति की ओर उमने अच्छा कदम उठाया था । उसकी अंतर्गति की घटनाओं की सूची में बादल, कोहरा, ओस, वर्षा, पाला, गर्जन, कौध तथा वज्रपात आदि घटनाएँ भी सम्मिलित हैं । इनके सम्बन्ध में उसने कोई विशिष्ट बात नहीं कही है । केवल इतना ही ज्ञातव्य है कि वह इन सबको पृच्छल तारे आदि उपर्युक्त घटनाओं के सदृश भाप और गैस की घटनाएँ समझता था । उसे विद्युत् के अस्तित्व का पता न था, इसलिए उमने गर्जन, कौध और वज्रपात को भी मूखी भाप के जलने से ही उत्पन्न बतलाया था । गर्जन के सम्बन्ध में उसका विचार था कि यह बलपूर्वक जमी हुई भाप में से निकलकर भागनेवाली गैस की सामने के बादलों पर पड़ी हुई थपेड़ है । इस प्रसंग में उसकी प्रकाश-वृत्त, सूर्यभ्रम और इंद्रधनुष की व्याख्याएँ ध्यान देने योग्य हैं ।

प्रकाशवृत्त, सूर्यभ्रम और इंद्रधनुष

प्रकाशवृत्त से तात्पर्य उस वृत्त अथवा कुडली से है जो कभी-कभी सूर्य और चन्द्रमा के चारों ओर दिखाई देती है । अरस्तू का कथन है कि जब वायुमंडल में भाप इकट्ठी होकर छोटे-छोटे बादलों का रूप लेने लगती है तो प्रकाश की किरणें उन बादलों के टुकड़ों से परावर्तित (Reflected) होकर हमारी आँख तक आती हैं और उनमें हमें सूर्य, चन्द्र आदि के प्रतिबिम्ब दिखाई देते हैं ।

इसी प्रकार सूर्यभ्रम^१ (Mock sun) के सम्बन्ध में उसने कहा कि यह जमी हुई भाप का टुकड़ा है, जो सूर्य की किरणों के लिए परावर्तक (Reflector) माध्यम का काम देता है। ताप अधिक रहने पर भाप का सघनन (Condensation) सम्भव नहीं होता, इसीलिए यह दोपहर में नहीं केवल सूर्योदय और सूर्यास्त के समय दिखाई देता है।

खेद है कि अरस्तू ने इन्द्रधनुष^२ को भी प्रकाश के परावर्तन (Reflection of light) से ही उत्पन्न बताया था। नन्भवतः उसे प्रकाश के आवर्तन (Refraction) का ज्ञान न था। किन्तु इस प्रसंग में कुछ बाने दृष्टव्य है। इन्द्रधनुष के रंगों पर विचार करते हुए उसने कहा कि उनमें तीन ही रंग होते हैं—लाल, हरा और वनकशी (Violet)। ये तीनों श्वेत प्रकाश के परावर्तन से उत्पन्न प्रभाव हैं। शेष रंग इन्हीं तीनों के दृष्टिगत विकार हैं। लाल और हरे के बीच में दिखाई देनेवाला नारंगी रंग दोनों के मिश्रण का प्रभाव है। पीला रंग लाल और हरे रंगों की सह-स्थिति के कारण दिखाई देना है, क्योंकि हरे के प्रभाव से लाल रंग में कुछ सफेदी दौड़ जाती है। डी सेसू^३ में उसने यह भी कहा है कि रंगों का दृष्टिगत प्रत्यक्ष वस्तु के द्वारा आँख और वस्तु के बीच के माध्यम में उत्पन्न किये हुए परिवर्तनों पर निर्भर है। अरस्तू के ये विचार कितने सहीन मालूम होते हैं।

पृथ्वी की घटनाएँ

पृथ्वी की घटनाओं पर विचार करते हुए, अरस्तू ने नदियों के स्रोत, समुद्र के खारेपन, हवाओं की उत्पत्ति तथा भूकम्प के कारणों को स्पष्ट करने का प्रयत्न किया था, किन्तु उनमें कोई विशेष वैज्ञानिकता नहीं है। आश्चर्यजनक बात जल और स्थल के विपर्यय^४ की है। उसने बताया है कि पृथ्वी के गर्भ में

१. ३७२-ए, १०

२. ३७१-बी, २७-३७२-ए, ७, ९, २१-२८; ३७३ ए, १; ३७४-ए, ३;

३७४ बी, ३१; ३७५ ए, ६

३. डी सेंसू, ४४०-ए, १८

४. मीटि०, पु० १, अ० १४ विशेष, ३५१ बी, ५-२०

वृद्धि और ह्रास के परिवर्तन उसी प्रकार होते रहते हैं, जैसे वनस्पतियों और जन्तुओं के शरीर में। इसी लिए पृथ्वी के जो भाग कभी गीले थे अब सूख गये हैं; जहाँ पर एक समय रेत थी वहाँ अब नदी बहती है। कालान्तर में जल और स्थल का यह विपर्यय बराबर होता रहा है, किन्तु इतने धीरे-धीरे कि इसमें मनुष्य की सम्यक्ताएँ दीत गयी हैं। ये बातें उस समय कही गयी थी जब पाश्चात्य विज्ञान को अपने अस्तित्व का ज्ञान न था।

अध्याय ५

रसायन-विज्ञान

अरस्तू ने भौतिक पदार्थों की रासायनिक प्रकृति पर भी विचार किया था। किन्तु अरस्तू का समय विज्ञानों के प्रारम्भ का समय था। उस समय तक रासायनिक क्रियाओं का विचार, आज की भाँति विकसित नहीं हो पाया था। इसी लिए अरस्तू के रासायनिक चिन्तन में, सरल पदार्थों और उनके रूपान्तरों को—वस्तुओं के पाक, क्वथन, सघनन (Condensation) आदि को ही स्थान मिल पाया था। इनके विवेचनों का, आज के रसायन-शास्त्र की दृष्टि से, बहुत मूल्य नहीं है। किन्तु हमें तो यह देखना है कि जब रसायन-शास्त्र जैसा कोई विषय न था, अरस्तू ने किस सूक्ष्मता से सामान्य पाक आदि के स्वभाव पर विचार कर, भावी अध्ययनों के लिए मार्ग दिखाया।

अणुवाद का खंडन

अरस्तू से पहले ल्यूकिपस और डेमोक्रीटस ने तत्त्वों का विश्लेषण कर अणुवाद (Atomic theory) की स्थापना की थी। इस मत^१ के अनुसार भौतिक वस्तुएँ पदार्थ के अति सूक्ष्म कणों से बनी हैं। इन कणों की संख्या सीमित नहीं है। आकार के अतिरिक्त इनमें कोई तात्त्विक भेद नहीं है। वस्तुओं की विविधता सूक्ष्म कणों के विविध संयोगों पर निर्भर है। अरस्तू ने अपने भौतिक-शास्त्र में गति के भेदों के आधार पर चार तत्त्वों की स्थापना कर ली थी। इसलिए, उसने अणुवाद के विरुद्ध^२ यह सुझाया कि पृथ्वी, जल, वायु, अग्नि आदि सरल पदार्थों की व्याख्या के लिए असंख्य कणों की

१. डी कीलो, ३०३ ए, ५-३०३ बी, ९

२. डी कीलो, ३०३ ए, २६-२८; १९-२१

कल्पना करना व्यर्थ है। उसने दूसरी आपत्ति यह की कि अणुओं के आकार-भेद के आधार पर तत्त्वों का स्वभाव-भेद नहीं समझाया जा सकता। अरस्तू की अंतिम आपत्ति यह थी कि आकार-भेद स्थायी मान लेने पर तत्त्वों की 'पारस्परिक परिणति' (Mutual Transformation) न समझायी जा सकेगी। अरस्तू के विचार से तत्त्वों की परिणति^१ का सिद्धान्त ही उत्पत्ति और विनाश के निरन्तर क्रम को समझा सकता है।

एक-तत्त्व-वाद (एक मूल तत्त्व से ससार की उत्पत्ति के सिद्धान्त) का खंडन

अणुवाद का तिरस्कार कर चुकने पर, अरस्तू ने एक-तत्त्ववाद पर विचार किया। इस मत का समर्थन माइलीशियन^२ विचारकों तथा हेराक्लाइटस ने किया था। इस मत के अनुसार सृष्टि के पूर्व एक तत्त्व था, उसी में चार तत्त्व उत्पन्न हुए। पर किसी ने यह न बतलाया था कि एक तत्त्व ने अन्य तत्त्व कैसे उत्पन्न होते हैं। अरस्तू के माध्य^३ से मालूम होता है कि संश्लेषण-विश्लेषण, घन-विरल, स्थूल-सूक्ष्म, लघु-दीर्घ आदि आपेक्षिक प्रत्ययों की सहायता से तत्त्वों की उत्पत्ति और उनके विनाश की व्याख्या की गयी थी। इन प्रत्ययों को वह उक्त व्याख्या के लिए पर्याप्त नहीं समझता था। इसलिए उसने इस मत का तिरस्कार कर दिया।

चार तत्त्वों का सिद्धान्त

अब तीसरा मत एम्पीडॉक्लीज के चार तत्त्वों का सिद्धान्त था। यह अरस्तू के मत से मिलता था। उसने भी इसी का समर्थन किया। उसके विचार से तत्त्व उसी को कहते हैं, जिसमें कुछ न कुछ भार हो, जो किसी स्थान में स्थित रह सके और जिसमें गमन की क्षमता हो। इन तीनों गुणों

१. डी कीलो, ३०५ ए, ३२-३५

२. थेलेज, एनेक्जीमेंडर और एनेक्जीमिनीज माइलीशियन कहलाते हैं

३. डी कीलो ३०३ बी १८-२८

को वह सम्बद्ध मानता था । जिस वस्तु में भार है, वही स्थान में रहती है और किसी प्रेरक से बाध्य होने पर गति भी कर सकती है ।'

स्थान-भेद से तत्त्वों की संख्या का निश्चय

अरस्तू ने गति के भेद से चार तत्त्व माने थे । इन्हीं का उसने स्थान-भेद से भी समर्थन किया । उसका कथन है कि गोलाकार जगत् में केन्द्र और परिधि दो एक दूसरे के विरुद्ध स्थान हैं । ये ही जगत् की सीमाएँ हैं । तत्त्व का स्वभाव स्थान में होने का है । इसलिए, तत्त्वों की संख्या कम से कम दो हो सकती है । पर दो तत्त्व होने पर केन्द्र और परिधि के बीच का स्थान रिक्त होगा । यह पहले ही कहा जा चुका है कि ससार में कहीं भी रिक्त स्थान नहीं है । इसलिए, निश्चय ही केन्द्र और परिधि के बीच के स्थान में कोई-न-कोई तत्त्व होना चाहिए । पर, ऐसा होने पर एक ही तत्त्व का कुछ भाग केन्द्रीय तत्त्व के और कुछ परिधीय तत्त्व के समीप होगा । इस स्थिति में तीसरे तत्त्व में, स्थान-भेद से, अंतर्विरोध होगा । इसलिए बीच के स्थान में दो तत्त्व होना निश्चित है—एक केन्द्रीय तत्त्व से मिलता-जुलता, दूसरा परिधीय तत्त्व से मिलता-जुलता ।

तत्त्वों का स्थान-निर्णय

इस प्रकार चार तत्त्व निश्चित हो जाने पर, उसने भार के आधार पर अग्नि का स्थान परिधि और पृथ्वी का केन्द्र बतलाया, क्योंकि इनमें से अग्नि निरपेक्ष रूप से लघु (Absolutely Light) और पृथ्वी निरपेक्ष रूप से गुरु (Absolutely Heavy) है । वायु को उसने अग्नि के नीचे का स्थान दिया, क्योंकि वह अग्नि की अपेक्षा गुरु और जल की अपेक्षा लघु है । जल को उसने पृथ्वी के ऊपर का स्थान दिया, क्योंकि वह पृथ्वी की अपेक्षा लघु और वायु की अपेक्षा गुरु है । आपेक्षिक गुरुता (Relative Heaviness) और आपेक्षिक लघुता (Relative Lightness) का निर्णय उसने अधो-

गमन के वेग के आधार पर किया था।^१ दो तत्त्वों में से जो अधिक वेगसे नीचे गिरता है, वह अधिक गुरु है। निरपेक्ष रूप से गुरु तत्त्व सदैव केन्द्र की ओर और निरपेक्ष रूप से लघु सदैव परिधि की ओर गमन करता है।

परिणति-सम्बन्धी गुण

अरस्तू ने चार तात्त्विक गुण माने थे, जिनमें से वह दो गुणों को प्रत्येक तत्त्व के स्वभाव का निर्णायक मानता था। अग्नि गर्म और सूखी होती है, वायु गर्म और गीली होती है, जल ठंडा और गीला होता है और पृथ्वी ठंडी और सूखी होती है।^२ इनमें से उष्णता और शीतलता को वह सक्रिय तथा शुष्कता और आद्रता को निष्क्रिय मानता था।^३ गुण न कहकर इन्हे यदि अरस्तू के तत्त्वों का अवयव मानें, तो अधिक उपयुक्त होगा, क्योंकि इन्हीं के मयोग और वियोग पर तत्त्वों का स्वरूप निर्भर है। अवयवों की भाँति ही इनका पारस्परिक स्थानान्तरण भी संभव है। तत्त्वों की एक से दूसरे में परिणति, उपर्युक्त गुण कहलानेवाले अवयवों के पारस्परिक स्थानान्तरण पर ही निर्भर है।

परिणति का स्वरूप

अरस्तू के प्रत्येक तत्त्व में पाये जानेवाले दो गुण परस्पर विरुद्ध स्वभाव-वाले हैं। इसलिए, किन्हीं दो तत्त्वों में केवल एक गुण का अंतर रह जाता है। दो विरोधी स्वभाववाले जोड़ों को ही तो चार तत्त्वों में बाँटा गया है। अग्नि और वायु दोनों गर्म हैं; अग्नि सूखी और वायु गीली है। उनकी यह विषमता केवल दगा की विषमता है। किसी रासायनिक स्वभाव की विषमता नहीं है। इसलिए, इसे सरलता के साथ दूर किया जा सकता है। उदाहरण के लिए, वायु के गीलेपन को सूखेपन में बदल देने पर उसके

१. डी कीलो, ३०८ ए, २९

२. डी जेन० एट कर०, ३३० बी, ४

३. मीटिओरोलॉजिका, ३७८ बी, १३

४. जेन० एट कर०. भाग २. अध्याय ४

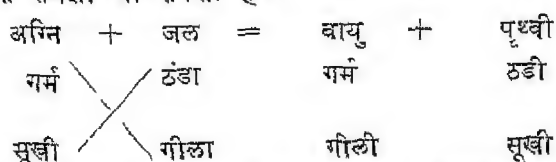
और अग्नि के स्वभाव में कोई अंतर न रह जायगा। अरस्तू के परिणति (Transformation) के सिद्धान्त में यही विचार आधारभूत है। अरस्तू ने एक तत्त्व की दूसरे में परिणति तीन प्रकार से संभव बतलायी थी।

पहले प्रकार की परिणति, किसी भी तत्त्व के केवल एक गुण के परिवर्तन से संभव है। इस प्रकार में, परिवर्तन की चार शृंखलाएँ बन सकती हैं—

(१) अग्नि को वायु में और वायु को फिर अग्नि में रूपान्तरित किया जा सकता है; (२) जल को पृथ्वी में और पृथ्वी को जल में रूपान्तरित किया जा सकता है; (३) अग्नि को पृथ्वी में और पृथ्वी को अग्नि में रूपान्तरित किया जा सकता है, (४) वायु को जल में और जल को वायु में रूपान्तरित किया जा सकता है। तत्त्वों की इस प्रकार परिणति भले ही संभव न हो, किन्तु अरस्तू के विचार में, उनके तत्त्वों के वृत्ताकार सम्बन्धों का भाव छिपा है। उसका संकेत यह है कि इन्हीं 'वृत्ताकार सम्बन्धों' (Cyclic Relation) के कारण प्रकृति में जल, वायु आदि का अन्त नहीं होने पाता।

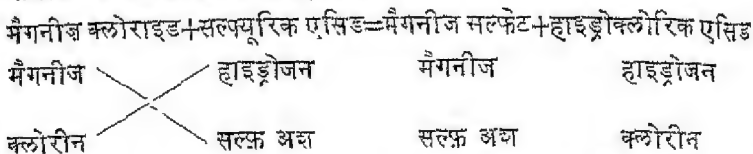
दूसरे प्रकार की परिणति दोनों गुणों के एक साथ स्थानान्तरित होने से संभव है। अग्नि की गर्मी और सूखेपन के स्थान पर ठंडक और गीलापन आ जाय तो वह अग्नि से जल बन जायगी। अरस्तू का कथन है कि इस प्रकार के परिवर्तन भी प्रकृति में होते रहते हैं, किन्तु उनमें समय अधिक लगता है।

तीसरे प्रकार की परिणति दो तत्त्वों के एक-एक गुण के पारस्परिक स्थानान्तरण पर निर्भर है। इस प्रक्रिया में दो तत्त्वों से, एक साथ, दो भिन्न तत्त्वों की उत्पत्ति होती है। प्रक्रिया का रूप नीचे दिये चित्र से भली-भाँति समझा जा सकता है—



अरस्तू की इस कल्पना में एक वास्तविक रासायनिक क्रिया का स्वरूप मिलता है। यदि गर्म और सूखे आदि काल्पनिक अवयव न होकर वास्तविक होते, तो यह 'द्विविध विस्फेपण' (Double Decomposition) संभव

होता। नीचे दिये हुए समीकरण में, उसके विचार में मिलते-जुलते एक सत्य रासायनिक परिवर्तन का उदाहरण है—



अरस्तू की कल्पनाएँ वास्तविक निरीक्षण की कमी के कारण अपूर्ण रह गयी, किन्तु वे अविकसित विज्ञान को विकास की प्रेरणा देने में असफल न हुई। भावी वैज्ञानिक को अरस्तू से तात्त्विक परिगणित, रासायनिक द्रव्य, प्राकृतिक परिवर्तन वृत्त, रासायनिक अवयवों के स्थानान्तरण आदि के विचार मिले।

अरस्तू के रसायन-विज्ञान का यही पर अन्त नहीं हो जाता। मीटिओ-रोलॉजिका में उसने ऊपर बताये हुए चार गुणों को सक्रिय और निष्क्रिय भेदों में बाँटकर, उनके प्रभावों का विशद वर्णन किया है। वह उष्णता और शीतलता को सक्रिय, आर्द्रता और शुष्कता को निष्क्रिय कहता है।

निष्क्रिय गुण (Passive Qualities)

पृथ्वी और जल में निष्क्रिय गुणों की प्रधानता है। ये गुण अपने आप कोई प्रभाव नहीं उत्पन्न करते, किन्तु इनके सबल होने पर, सक्रिय गुणों के ही प्रभाव से वस्तुएँ नष्ट हो जाती हैं। वे पहले नम होती हैं, फिर सूखती हैं। विनाश का यही क्रम है।^१ अरस्तू ने निष्क्रिय गुणों के विषय में कोई जातव्य बात नहीं बतलाई। जो कुछ कहा भी है, वह बहुत अस्पष्ट है। सबसे बड़ी कठिनाई तो यह है कि उसके स्वीकृत तत्त्वों में एक भी ऐसा नहीं है, जिसमें केवल सक्रिय अथवा केवल निष्क्रिय गुण हो। फिर वह कहता है कि ये कुछ करने नहीं, निष्क्रिय हैं और तब भी यह मानता है कि इनकी प्रधानता होने पर, सक्रिय गुण, जो स्वयं प्रधान होने पर वस्तुओं का उत्पादन करते हैं, उन्हें नष्ट कर डालते हैं। बात बहुत ही दुरूह है।

सक्रिय Active) गुण

सक्रिय गुणा म, उष्णता और शीतलता की गणना हुई है। उष्णता प्रधान होकर वस्तुओं की संतप्त करती है। शीतलता संताप के प्रभाव को कम करती रहती है। संताप से तीन परिवर्तन होते हैं—पाक (Concoction), क्वथन (Boiling) और झुलसना (Scorching)। शीतलता कुछ अधिक होने पर ये परिवर्तन अपूर्ण रह जाते हैं। अरस्तू ने संताप से होनेवाले तीनों परिवर्तनों और उनकी अपूर्ण दशाओं का विस्तार से वर्णन किया है।^१ यहाँ पर वह बतलाता है कि संताप के प्रभाव से वस्तुओं के जलीय (Aqueous) अणु का परिपाक होता है।^२ फलस्वरूप, वे गाढ़ी हो जाती हैं, सूख जाती हैं। अतएव हमें समझना चाहिए कि अरस्तू के संताप के अध्ययन से द्रवों पर ऊष्मा के प्रभावों के अध्ययन का संकेत है, यद्यपि अरस्तू के निष्कर्ष सामान्य दैनिक निरीक्षणों पर ही आधारित हैं।

पाक

उसने पाक के दो उदाहरण दिये हैं—फलों का पकना और फोड़े का पकना। फलों के पकने में, फल के भीतर के खाद्य पदार्थ का पाक ऊष्मा के ही कारण होता है। इस परिवर्तन को तब पूर्ण समझना चाहिए जब बीज में वृक्ष को उत्पन्न करने की क्षमता आ जाय। फोड़े के पकने में भी, ऊष्मा के प्रभाव से फोड़े में वर्तमान नमी का पाक होता है। इन उदाहरणों से वह इस नतीजे पर पहुँचता है कि किसी द्रव का पाक होने से वह विरल 'रेयर' से घन 'डेन्स' हो जाता है।^३ जैसे फलों और फोड़ों में पहले बहुत ही पतला, पानी से भी पतला, स्प्रिट-जैसा, रस रहता है। फिर वह पानी के समान हो जाता है और अन्त में, वह कीचड़ की भाँति गाढ़ा हो जाता है।^४

१. मीटिओरो०, ३७८ बी, २६

२. मीटिओरो०, ३७९ बी, ३३

३. मीटिओरो०, ३८० बी, १२

४. मीटि०, ३८० ए, २२-२५

कच्चापन पाक की अपूर्ण अवस्था है। फल आदि तभी कच्चे रह जाते हैं, जब परिपक्व होनेवाले रस से ऊष्मा का अनुपात कम होता है। अचकच्चे फलों का रस पतला और ठंडा होता है और पीने या खाने के योग्य नहीं होता।^१

व्यथन

अरस्तू के सामने 'व्यथन'^२ का उदाहरण खाने के लिए गोश्त और तर-कारियों आदि को पानी में रखकर उबालने का था। उसके अनुसार, इस क्रिया में उवाली जानेवाली वस्तु से बाहर का जल संतप्त होकर, वस्तु के भीतर के रस को सोख लेता है। इसी लिए उवाला हुआ गोश्त कड़ाही में भुने हुए गोश्त से अधिक सूखा होता है। इसके विपरीत, यदि उवाली जानेवाली वस्तु के भीतर का रस अधिक संतप्त हो तो वह अपने चारों ओर के जल को भीतर खींच ले सकती है। इसी प्रसंग में उसने यह भी बतलाया है कि वही वस्तु उवाली जा सकती है, जिसमें नमी हो, किन्तु घनत्व अधिक होने पर नम वस्तु को भी नहीं उवाला जा सकता। उदाहरण के लिए लड़ाड़ी को हम नहीं उबाल सकते।

इस विवेचन में भी एक बहुत अच्छी बात कही गयी है। उस समय रसाकर्षण (ऑस्मासिस Osmosis) की क्रिया से कोई भी परिचित न रहा होगा। किन्तु अरस्तू ने बताया कि किन्हीं दशाओं में, जल में डूबी हुई रसयुक्त वस्तु, बाहर के जल को अपने भीतर खींच लेती है और किन्हीं अन्य दशाओं में बाहर का जल वस्तु के भीतर के रस को खींच ले सकता है। अरस्तू की भूल यही थी कि उसने तापक्रम पर ही इस क्रिया को निर्भर माना था। नीचे दिये हुए प्रयोग से स्पष्ट हो जायगा कि इस क्रिया का वास्तविक आधार आपेक्षिक घनत्व है। तापक्रम घनत्व को प्रभावित करता है, किन्तु वह मुख्य आधार नहीं है।

१. मीटिओरो०, ३८० ए, २६-३८० बी, १२

२. मीटि०—३८० बी, १३ से ३८१ ए, २३ तक

प्रयोग

दो लौकियों के नीचे के आधे-आधे भाग ले लीजिए। डठलवाले भागों को अलग कर दीजिए। इन टुकड़ों को चाकू से छील लीजिए और भीतर का बीज-वाला भाग गोलाई से तराज कर, लौकियों के दो गिलास तैयार कर लीजिए। इनमें से एक में सादा पानी और दूसरे में शक्कर का गाढ़ा शर्वत आधी-आधी दूर तक भर दीजिए। अब दो इतने बड़े-बड़े चौड़े मुँह के बर्तन लीजिए, जिनमें पानी भरकर इन गिलासों को इस प्रकार तैराया जा सके कि कम से कम आधे-आधे डूबे रहे। इन बर्तनों में से एक में सादा पानी और दूसरे में शक्कर का गाढ़ा शर्वत भरिए। पानीवाले बर्तन में शर्वतवाला लौकी का गिलास और शर्वतवाले बर्तन में पानीवाला गिलास तैरा दीजिए। घंटे दो-घंटे के बाद आप देखेंगे कि शर्वतवाले गिलास में बाहर का पानी भर गया है और पानीवाले गिलास का बहुत-सा पानी बाहर के शर्वत में चला गया है। दिये हुए प्रयोग से स्पष्ट है कि बाहर के द्रव का घनत्व अधिक होने से एक लौकी का पानी बाहर आ गया है और बाहर के द्रव का घनत्व कम होने से दूसरी लौकी में भर गया है। आधुनिक काल की वैज्ञानिक भाषा में इस क्रिया को रसाकर्षण (ऑस्मॉसिस) कहते हैं और वनस्पति तथा रसायन विज्ञान के विद्यार्थी इससे भली-भाँति परिचित हैं। अरस्तू ने क्वथन के प्रसंग में इसके संकेत छोड़े हैं, जो आज भी रसायन-विज्ञान का विषय है।

अपूर्ण क्वथन

कभी-कभी उबाली जानेवाली वस्तुएँ अध-उबली रह जाती हैं। इसके दो मुख्य कारण हैं। कभी बाहर के द्रव में काफी शीत रहने से ऐसा होता है और कभी उबलनेवाली वस्तु में नमी अधिक होने से। अध-उबली वस्तुएँ कटी रह जाती हैं और उनका रस ठोस भाग से अलग रहता है।

झूलसना

झूलसने की क्रिया किसी वस्तु को कड़ाही में बिना जल के, झूलने पर

संपन्न होती है। झुलसी हुई वस्तु के बाहर का भाग अधिक कड़ा हो जाता है और भीतर का भाग उबली हुई वस्तु के मुकाबले मुलायम और रसीला रह जाता है। इसका कारण यह है कि बाहर का भाग अग्नि के बहुत समीप होने से इतनी जल्दी सिकुड़ जाता है कि भीतर की नमी बाहर निकल नहीं पाती। अरस्तू जानता था कि भाग-भाजियों की बाहरी सतह में छोटे-छोटे छिद्र 'पोर्स' होते हैं। इन्हीं छिद्रों से, ऊष्मा के प्रभाव के कारण, भीतर का रस बाहर आ जाता है। झुलसने के संवध में अरस्तू ने अधिक कुछ नहीं कहा है। केवल उसकी वैज्ञानिक जिज्ञासा का परिचय मिलता है कि वह दैनिक अनुभव की घटनाओं पर इतने मनोयोग से विचार करता था। हम सभी लोग प्रति दिन साग-भाजी भूनते हैं, किन्तु कभी नहीं सोचते कि इस क्रिया के अधिक विस्तार से वस्तु झुलस जाती है और क्रिया में बाधा होने से वस्तु अधझुलसी रह जाती है। अरस्तू उन वाक्क कारणों की प्रकृति पर विचार कर बतलाता है कि ये वस्तु में नमी की अधिकता तथा ऊष्मा की कमी है।

द्रवीकरण

ऊष्मा और शीत के ही प्रभावों के अंतर्गत, अरस्तू द्रवीकरण का विवरण देता है। इस क्रिया के दो भेद बताकर उसने एक का विशद विवेचन किया। ये भेद हैं संघनन और पिघलना। 'संघनन' का अर्थ होता है भाप को ठंडा कर, द्रव में परिवर्तित करना। इसी को अंग्रेजी में 'कन्डेन्सेशन' कहते हैं। इसका उसने केवल नाम लिया है। पिघलने के विषय में 'मीटिओरोलॉजिका' के पूरे दो अध्यायों में चर्चा की गयी है और आगे भी कई बार प्रसंग आये हैं।

पिघलना

अरस्तू पिघलने और घोल (Solution) बनाने में कुछ भी भेद नहीं करता। बराबर ही कहता है कि अमुक वस्तु पानी में घुलती है और अमुक

१. छठे और सातवें अध्याय

२. आठवें अध्याय के पृष्ठ ३८५ ए की २०वीं पंक्ति से पृष्ठ ३८५ बी की ६वीं पंक्ति तक

वस्तु आग में घुलती है; ऊष्मा से घुलती है। इस भेद को वह घनीकरण (Solidification) की प्रकृति पर निर्भर मानता था। उसके विचार से, कुछ वस्तुएं ऊष्मा से और कुछ शीत से घनीभूत होती हैं।^१ ऊष्मा से घनीभूत वस्तुओं को शीत और शीत से घनीभूत वस्तुओं को ऊष्मा पिघलाती है।^२ उदाहरण के लिए, जल अथवा जलीय वस्तुएं ऊष्मा से घनीभूत नहीं होती। शीत उनके ताप को दूर कर घन कर देता है, इसलिए ऊष्मा पिघला देती है—जैसे, बर्फ ताप से पिघल जाती है।

कुछ वस्तुएं पृथ्वी और जल का मिश्रण होती हैं। इन वस्तुओं में से कुछ में जल अधिक होता है और कुछ में पृथ्वी। जल अधिक होने पर अग्नि उन्हें केवल गाढ़ा कर देती है, घन नहीं कर पाती। पृथ्वी का भाग अधिक होने पर ऊष्मा और शीत दोनों से घनीकरण होता है। शीत से भी घनीकरण होने पर यदि जल का अंश नहीं रह जाता है, तो पिघलाने के लिए बहुत आँच देनी पड़ती है। जैसे, लोहे को पिघलाकर ठंडा करने से बनी हुई 'स्टील'।

अरस्तू एक तीसरे प्रकार के मिश्रणों की बात करता है, जिनमें जल और वायु मिले रहते हैं। उसके उदाहरण तेल हैं। ये न तो जल से घन होते हैं और न अग्नि से। दोनों ही इन्हें गाढ़ा कर सकते हैं।

अरस्तू के इस प्रकरण में, सामान्य नियमों की कमी है। अधिकतर भिन्न-भिन्न उदाहरणों के विषय में ही उसने अपने विचार व्यक्त किये हैं। इन विचारों से भावी विज्ञान को केवल द्रवीकरण (Liquefaction), घनीकरण, तरलीकरण (Rarification) आदि के विचार मिले। अरस्तू ने इसी प्रकरण में पिंडों की उत्पत्ति का प्रकार समझाने के लिए स्थान बना लिया।

पिंडों का निर्माण

वह कहता है कि पिंडों का निर्माण ऊष्मा और शीत के द्वारा तत्वों के

१. मीटि०, ४, ८, ३८५ ए, २२

२. मीटि०, ४, ७, ३८४ बी, ५

गाढे और घन होने से होता है। वह अधिकतर मिश्रण (मिक्सचर) की ही बात कहता है, यद्यपि उसे यह मालूम था कि कुछ पदार्थ यौगिक (कम्पाउन्ड) होने हैं। 'जेनरेशनी एट करप्शनी' में उसने दोनों प्रकार के पदार्थों में अंतर किया है।

मिश्रण

मिश्रण^१ की विशेषता बताते हुए, अरस्तू का कहना है कि इसमें तत्वों के स्वभाव में परिवर्तन नहीं होता, केवल उनके कण पास-पास स्थित रहते हैं। मिश्रण के विषय में अब भी यही समझा जाता है।

यौगिक

अरस्तू कहता है कि यौगिक में एक अर्थ में अवयव (Constituents) होते हैं, दूसरे अर्थ में नहीं होते। उनके न होने का अर्थ यह है कि यौगिक का स्वभाव उन अवयवों के स्वभाव से भिन्न होता है, जिनके योग से वह बनता है। किन्तु यह नहीं कहा जा सकता कि मूल अवयव नष्ट हो जाते हैं, क्योंकि उनकी क्रिया करने की शक्ति नष्ट नहीं हो जाती।^२

पिंडों की दो दशाएँ

अरस्तू गैस से परिचित न था, जैसा ऊपर भी कहा जा चुका है। इसलिए, उसने सभी पिंडों को ठोसों और द्रवों में विभाजित कर दिया था।^३

समांग और विषमांग पिंड

उसने पिंडों को समांग (होमोजीनियस, Homogeneous) और विषमांग (हेटरोजीनियस Heterogeneous) में भी बाँटा है।^४ पर,

१. जेन० एट कर०, २, ७, ३३४ ए, २८-३१
२. जेन० एट कर०, ३२७ बी, २३-३२
३. मोटिओरो०, ३८९ ए, १
४. मोटिओरो, ४, १०, ३८८ ए, १०-१९

उमके भस्तिष्क में इनका अंतर स्पष्ट न था । परिभाषा न देकर, उसने दोनों के उदाहरण मात्र दिये हैं, किन्तु उन उदाहरणों में हमें कुछ भी अंतर नहीं दिखाई देता । समान वस्तुओं के उदाहरणों में वह मोना, चाँदी आदि धातुओं को, तथा मास, चर्म, अस्थि आदि आगिक अवयवों को भी गिना देता है । विषमांग वस्तुओं में हाथ, पैर आदि शारीरिक अंगों तथा पक्षियों, जड़ों आदि वनस्पति-भागों के नाम लेता है । उसके अनुसार, समान वस्तुएँ, तत्त्वों की भाँति विषमांग वस्तुओं के अवयव बनती हैं ।

पिंडों के भौतिक गुण

अरस्तू ने पिंडों के भौतिक गुणों की एक लम्बी सूची दी है । उसका कथन है कि हमारी इन्द्रियों के वस्तुओं से प्रभावित होने और वस्तुओं के हमारी ऐन्द्रिक क्रियाओं से प्रभावित होने से ही वस्तुओं को एक दूसरे से पृथक् किया जा सकता है । अरस्तू के द्वारा गिनाये हुए इक्कीस गुणों को भौतिक गुणों (फिजिकल प्रॉपर्टीज) के अंतर्गत ही रखा जा सकता है । ये गुण इस प्रकार हैं—

- (१) कुछ द्रवों को ठोसों में परिवर्तित किया जा सकता है, कुछ को नहीं ।
- (२) कुछ ठोसों को पिघलाया जा सकता है, कुछ को नहीं ।
- (३) कुछ ठोसों को ऊष्मा से मुलायम किया जा सकता है ।
- (४) कुछ ठोसों को जल से मुलायम किया जा सकता है ।
- (५) कुछ ठोसों को झुकाया जा सकता है ।
- (६) कुछ को तोड़ा जा सकता है जैसे लकड़ी ।
- (७) कुछ को चूर चूर किया जा सकता है । जैसे बर्फ, पत्थर ।
- (८) कुछ पर छाप बनायी जा सकती है, जैसे ताँबा, मोम ।
- (९) कुछ को भिन्न-भिन्न आकारों में ढाला जा सकता है ।
- (१०) कुछ वस्तुएँ दबाने से सिकुड़ जाती हैं; छोड़ने से अपना पहलेवाला आकार ग्रहण कर लेती हैं ।

- (११) कुछ वस्तुएँ एक बार दवाने के बाद, पहलेवाला आकार नहीं ग्रहण करती ।
- (१२) कुछ वस्तुओं को खींचकर तार बनाया जा सकता है ।
- (१३) कुछ वस्तुओं से तार नहीं बन सकते ।
- (१४) कुछ वस्तुओं को पीटकर पत्तर बनाये जा सकते हैं ।
- (१५) कुछ वस्तुओं को पीटने से पत्तर नहीं बनने ।
- (१६) कुछ वस्तुएँ फाड़ी जा सकती हैं ।
- (१७) कुछ वस्तुएँ फाड़ी नहीं जा सकती ।
- (१८) कुछ वस्तुएँ काटी जा सकती हैं ।
- (१९) कुछ द्रव इतने गाढ़े होते हैं कि सरलता से बहते नहीं
- (२०) कुछ वस्तुएँ जलायी जा सकती हैं ।
- (२१) कुछ वस्तुएँ गर्म करने से धुआँ देती हैं ।

इस प्रकार की बातें बतलाकर अरस्तू ने उस प्राचीन काल में, रसायन-विज्ञान की एक अच्छी खासी रूपरेखा प्रस्तुत की । इसमें सन्देह नहीं कि उसको वस्तुओं के रासायनिक स्वभाव का ज्ञान न था । वह भौतिक गुणों को ही रासायनिक गुण मान बैठा था । आर्द्रता, शीतलता आदि साधारण भौतिक अवस्थाओं में परिवर्तन लाकर वह वस्तुओं के रासायनिक अवयवीकरण में अन्तर उत्पन्न करने की अभिलाषा कर रहा था । वस्तुओं के मूल रासायनिक अवयवों का भी उसे ज्ञान न था । जल, वायु, पृथ्वी आदि समाग एव विपमाग वस्तुओं को वह तत्त्व मान बैठा था । पर, इसी प्रकार अंधकार में टटोलते-टटोलते विज्ञान के विभिन्न विभागों का विकास हुआ है । रासायनिक चिन्तन की दिशा में उसने पहला कदम कितनी धूम-धाम से उठाया था ; यही हमें देखना चाहिए ।

अध्याय ६

जीव-विज्ञान

अरस्तू के जीव-विज्ञान-विषयक माहित्य से ठीक-ठीक मालूम नहीं होता कि उस समय तक इस विज्ञान का कितना विकास हो चुका था। विभिन्न प्रसंगों में अरस्तू ने आंशिक आलोचना के लिए डेमोक्रीटस, एम्पीडॉक्लीज, हिपोक्रेटीज, प्लेटो आदि के नाम लिये हैं। जीव-विज्ञान के इतिहास लिखने-वालों ने प्रायः यह माना है कि अरस्तू ने अपनी पुस्तकों में न केवल अपने विद्यार्थियों के द्वारा एकत्र किये हुए, बल्कि अपने सम-सामयिक विचारकों के तथा अपने पूर्ववर्ती विचारकों के जीव-संबंधी समस्त ज्ञान को सम्मिलित कर लिया था।^१ दर्शन के इतिहासों से भी अरस्तू से पहले, किसी व्यवस्थित जीव-विज्ञान के विकास की सूचना नहीं मिलती। 'नेचुरल फिलॉसफर' कहे जानेवाले विचारकों के नाम पर स्फुट मत अवश्य मिल जाते हैं। जैसे जेलर ने लिखा है कि एनेक्जीमैंडर के अनुसार मनुष्य अपनी अविकसित अवस्था में जलचर था। उसके ऊपर मच्छर के कोशित (प्यूपा) की भाँति मछली का खोल चढ़ा हुआ था, जिसमें से वह पूर्ण विकसित होने पर निकला।^२

प्लेटो के विचार

प्लेटो ने अरस्तू से पूर्व छितराये हुए जीव-संबंधी ज्ञान को, व्यवस्थित करने का प्रयत्न किया था। किन्तु प्लेटो का दृष्टिकोण वैज्ञानिक न था।

१. देखिए, 'द हिस्ट्री ऑफ बायोलॉजी', मूल लेखक, ऐरिक नार्डैन्स्किओल्ड, अनुवादक, लिओनार्ड बकनल आयर, केगन पॉल द्वारा प्रकाशित, १९२९ ई०, पृ० सं० ३७, पंक्ति ३२
२. देखिए, 'आउटलाइन्स ऑफ द हिस्ट्री ऑफ ग्रीक फिलॉसफी', लेखक, जेलर, १३वाँ संस्करण, पृ० सं० २९, पंक्ति २८

वह अपने देव की प्राचीन धार्मिक परंपराओं के तार्किक रूपों का विकास करने में लगा हुआ था। इसी लिए, एनेक्जीमैण्डर के मछली से मनुष्य की उत्पत्ति के विचार के विरुद्ध प्लेटो ने घोरणा की कि मनुष्य पृथ्वी पर उत्पन्न होने-वाला पहला प्राणी है। पेड-पौधे मनुष्य को भोजन देने के लिए उत्पन्न हुए। अन्य जीवों की उत्पत्ति मनुष्य के पतन से हुई। मनुष्य को ही पहले-पहल बुद्धि मिली थी। जब उसने अपनी बुद्धि का उचित प्रयोग न किया तो उसे अन्य योनियों में भ्रमण करना पड़ा। इनमें से पशु-पक्षियों के शरीर तो फिर भी अच्छे हैं। जल-जन्तु उन्हें होना पड़ा जिन्होंने बहुत ही गहिरा कर्म किये थे, जिससे वे श्वास भी सुखपूर्वक न ले सकें। प्लेटो का मत विकासवाद से उलटा है। एनेक्जीमैण्डर का कथन तो फिर भी उक्तवाद के बहुत समीप था।

प्लेटो के प्रत्ययवाद (Theory of Ideas) से अरस्तू को जीव-विज्ञान के अध्ययन में अवश्य कुछ सहायता मिली थी। प्रत्ययवाद में यह कहा गया था कि इस जगत् की सभी वस्तुओं की उत्पत्ति उनके शाश्वत प्रत्ययों से हुई है। जैसे घोड़े की उत्पत्ति किसी अन्य पशु से नहीं हुई है, बल्कि घोड़े का पूर्ण प्रत्यय, जो प्रत्ययों के जगत् में सर्वदा स्थित रहता है, सभी अपूर्ण घोड़ों की उत्पत्ति का कारण है। इस विचार में जीव-जातियों के अनुसंधान का संकेत है।

प्रत्ययवाद में एक संकेत और था। प्लेटो ने कहा था कि किसी भी जाति का प्रत्येक व्यक्ति अपूर्ण है। किन्तु सभी अपूर्ण उदाहरणों में प्रत्यय की पूर्णता प्राप्त करने के भिन्न-भिन्न, व्यक्तिगत प्रयत्न दिखाई देते हैं। विकासवाद (Theory of Evolution) का सारभूत विचार इस कथन में वर्तमान है। जब हम सोचते हैं कि किसी दी हुई जाति के जीवों में सामर्थ्य-भेद क्यों है, तो हमें या तो यह कल्पना करनी पड़ती है कि उस जाति की जीवन-संवन्धी समस्याओं को हल करने की स्वाभाविक प्रवृत्ति ने धीरे-धीरे कम विकसित व्यक्तियों से अधिक विकसित व्यक्तियों का विकास किया है, या यह कल्पना करनी पड़ती है कि विकास की प्रवृत्ति किसी जाति-विशेष में न होकर, किसी उससे बाह्य अस्तित्व में पायी जाती है। किसी भी प्रकार, बिना किसी वातरिक अथवा बाह्य प्रेरक की के समभव नहीं होता

इसी दृष्टि में प्लेटो के प्रत्यय-सिद्धान्त से विकासवाद का सकेत मानना पड़ेगा। उनके प्रत्यय बाह्य प्रेरक हैं, जो प्रत्येक जीव-जाति में पूर्णता प्राप्त करने की होड़ पैदा करते हैं।

अरस्तू के सुधार

अरस्तू का जीव-विज्ञान के क्षेत्र में अधिक सम्मान इसी लिए हुआ कि उसने प्लेटो के अवास्तविक चिंतन के सकेतों को समझकर, उन्हें वास्तविक रूप देने का प्रयत्न किया। प्लेटो ने सख्या में जीव-जातियों के बराबर प्रत्ययों की कल्पना की थी। उसके इस विचार में बहु प्रयोजनवाद (Pluralistic theory of Purpose) का सकेत था। प्लेटो के प्रत्यय वस्तुओं से बाह्य होने से, उसके प्रत्ययवाद में बाह्य-प्रयोजनवाद (Theory of purpose as External, Transcendental theory of purpose) का भी सकेत था। अरस्तू ने प्लेटो के असंख्य प्रत्ययों के स्थान पर एक प्रकृति की कल्पना कर एक-प्रयोजनवाद (Monistic theory of purpose) की स्थापना की। साथ ही, वस्तुओं की प्रकृति, उनसे बाह्य न होने के कारण, अरस्तू की प्रकृति-सम्बन्धी कल्पना में प्लेटो के बाह्य-प्रयोजनवाद का खंडन हो गया और उसके स्थान पर आंतरिक प्रयोजनवाद (Immanent Theory of purpose) की स्थापना ही गयी। अरस्तू की यह नवीन चिंतन-मद्धति उसके विकासवाद तथा प्रकृतिवाद के अध्ययन से स्पष्ट होती है।

अरस्तू का प्रकृतिवाद (Philosophy of Nature)

अरस्तू ने 'प्रकृति' शब्द का प्रयोग बहुत ही व्यापक अर्थ में किया है। अपनी 'तत्त्व-विद्या' में, उसने अपने पारिभाषिक शब्दों का एक कोश दिया है, जिसमें उसने 'प्रकृति' के पाँच मूल अर्थ बताये हैं तथा एक विकसित अर्थ। ये अर्थ इस प्रकार हैं—

(१) वर्द्धमान वस्तुओं की सृष्टि; (२) वृद्धि का मूल तथा 'व्याप्त कारण', (Immanent cause) जो वस्तु में वर्तमान रहता है; (३) वस्तु

की प्रथम गति का सारभूत कारण; (४) वस्तु को उत्पन्न करनेवाली मूल प्रकृति; (५) निर्मित वस्तु की आकृति तथा (६) विकसित अर्थ में वस्तुओं का किसी भी प्रकार का स्वभाव ।

ऊपर दिये हुए अर्थों को ध्यान में रखते हुए, यदि हम अरस्तू के कारणवाद का स्मरण करें, तो देखेंगे कि 'प्रकृति' के पाँच अर्थों में से चार वे ही हैं, जो 'भौतिकी' और 'तत्त्व-विद्या' में चार कारणों के रूप में गिनाये गये हैं । मूर्ति की 'आकृति' मूर्ति के निर्माण का एक कारण है, क्योंकि बिना किसी आकार की कल्पना के, मूर्तिकार किसी काँसे, पत्थर आदि उपादान को मूर्ति में नहीं बदल सकता । यही आकार अथवा आकृति ऊपर दिये हुए प्रकृति के अर्थों में से पाँचवाँ है । किन्तु काँसे या पत्थर के अभाव में, मूर्तिकार द्वारा अभिप्रेत आकार को कौन ग्रहण कर सकता है । इसलिए उपादान अथवा आवश्यक सामग्री के रूप में काँसा, पत्थर आदि भी मूर्ति के निर्माण में कारण हैं । यह ऊपर के अर्थों में प्रकृति का चौथा अर्थ है । मूर्ति के निर्माण के लिए तीसरा आवश्यक कारण, मूल सामग्री में गति उत्पन्न करनेवाला 'प्रेरक' है, जो स्वयं मूर्तिकार है । यह प्रकृति का तीसरा अर्थ है । मूर्ति का चौथा कारण, मूर्ति के निर्माण का उद्देश्य है । यही प्रकृति का दूसरा अर्थ है ।

इस प्रकार, अरस्तू के मत में, किसी वस्तु की उत्पत्ति के चारों अनिवार्य कारणों का उसकी प्रकृति में ही समाहार हो जाता है । किन्तु प्रकृति किसी वस्तु-विशेष तक सीमित नहीं है । इसी लिए, वह पूरे जगत् की वस्तु-समष्टि को प्रकृति मानता है । यही ऊपर दिया हुआ प्रकृति का पहला अर्थ है ।

अरस्तू की जीव-विज्ञान-सम्बन्धी पुस्तकों में, प्रकृति का समष्टि-बोधक अर्थ ही प्रधान रूप से मिलता है । डी जेनरेशनरी एनीमैलियम^३ में जीवों की उत्पत्ति के विषय में, यह बतलाते हुए कि जीवों की जातियाँ, एक ही जाति

१. फिजिका, २, ३, १९४ बी, २३

२. मेटाफिजिका, १०१३ ए, २४-२५

३. डब्ल्यू० डी० रॉस के संकलन के पाँचवें भाग में

के नर और मादा में मैथुन सम्भव होने के कारण सीमित रहती है, वह कहता है कि प्रकृति 'असीम' की अवस्था से दूर भागती रहती है, क्योंकि 'असीम' पूर्ण नहीं होता और प्रकृति का उद्देश्य, सदैव किसी न किसी लक्ष्य को प्राप्त करने का रहता है।'

इसी प्रकार, डी पार्टिबस नामक पुस्तक में जीवों के अंगों के विषय में बताने हुए वह कहता है कि 'प्रकृति' एक अंग से जो लेती है, वही दूसरे अंग को दे देती है।' इन कथनों से ऐसा प्रतीत होता है कि 'प्रकृति' वस्तु में बाहर की कोई सत्ता है, जो 'असीम' से दूर भागती है, जिसका 'किसी लक्ष्य को प्राप्त करने का उद्देश्य' होता है और जो 'एक अंग से कुछ लेती है और हमारे को कुछ देती है'। पर ऐसी बात नहीं है। ऊपर दिखाया जा चुका है कि अरस्तू ने उन कारणों को एक साथ प्रकृति कहा है, जो वस्तुओं के स्वभाव में व्याप्त रहकर, उन्हें विकसित करते हैं। उक्त अर्थ में, प्रकृति को किसी दी हुई वस्तु में सीमित नहीं माना जा सकता। इसी लिए अरस्तू उसे 'इस' वस्तु या 'उस' वस्तु से विस्तृत मानता है और साथ ही, उसे वस्तुओं में व्याप्त, आन्तरिक कारण तथा विकास का माध्यम मानता है।

विकास की प्रक्रिया

अरस्तू की बतायी हुई विकास की प्रक्रिया को समझने के लिए, उसके कारणवाद को प्राकृतिक रूप से उत्पन्न होनेवाली वस्तुओं, पशु-पक्षियों, मनुष्य आदि सभी पर घटित करने की आवश्यकता है। उसका मूर्ति का उदाहरण कला के क्षेत्र से लिया हुआ है, किन्तु कला और प्रकृति में, साम्य होते हुए भी, तादात्म्य (Identity) नहीं है। मूर्ति के निर्माण में और बीज से वृक्ष के उत्पन्न होने में नवीन वस्तु की उत्पत्ति की दृष्टि से साम्य है, किन्तु कई आवश्यक अन्तर हैं। मूर्ति के निर्माण में, निर्मित होनेवाली वस्तु अथवा मूर्ति की आकृति मूर्तिकार के मन में रहती है। मूल सामग्री में गति उत्पन्न

१. जेन० एनी०, १, १, ७१५ बी, १५

२ डी पार्टिबस २, १४ ६५८ ए, ३५

करनेवाला भी मूर्त्तिकार ही है। अतएव दो कारण, कला के द्वारा निर्मित की जानेवाली वस्तु में बाहर रहते हैं। कासे या पत्थर-जैसी कला की सामग्री में केवल दो ही कारण पाये जाते हैं। ये उपादान (Material Cause) और अन्तिम लक्ष्य है। उपादान मूर्त्ति में परिणत होनेवाली सामग्री ही है और अन्तिम लक्ष्य मूर्त्ति है, जो मूल सामग्री का ही परिवर्तित रूप है।

इसके विपरीत, वृक्ष को उत्पन्न करनेवाले चार कारणों में से एक भी बीज से बाहर नहीं रहता। इनमें से गति के श्रोत अथवा निमित्त कारण का तथा अन्तिम लक्ष्य, अथवा विकसित वस्तु के अन्तिम रूप का 'आकृति' में ही समाहार हो जाता है। केवल, एक कारण बचता है—वृक्ष को उत्पन्न करनेवाली सामग्री। यह बीज में सुरक्षित 'उत्पादक पदार्थ' (Productive Matter) है, जिसमें एक विशिष्ट जाति का वृक्ष उत्पन्न करने की सामर्थ्य (Capacity) होती है, किन्तु पूर्ण विकसित वृक्ष उस स्थूल पदार्थ में नहीं रहता। यदि ऐसा होता तो विकास में समय न लगता। दूसरी बात ध्यान देने की यह है कि विकसित वृक्ष में जितना पदार्थ रहता है उतना बीज में कहाँ रहता है? इन दोनों निरीक्षणों से अरस्तू ने दो निष्कर्ष प्राप्त किये। वृक्ष का उपादान बीज में सीमित पदार्थ नहीं, बल्कि बीज में व्याप्त 'प्रकृति' है। इसी 'प्रकृति' ने वृक्ष के विकास की सामर्थ्य होती है, किन्तु 'प्रकृति' और 'आकृति' में तादात्म्य मानना युक्तियुक्त नहीं है, क्योंकि 'प्रकृति' और 'आकृति' के संयोग से वृक्ष का विकास होना है और इस क्रिया में समय का व्यवधान सुनिरीक्षित है।

अरस्तू भली-भाँति जानता था कि पूर्ण विकसित वस्तु की 'आकृति' को उसकी मूलभूत प्रकृति से अलग नहीं किया जा सकता, किन्तु, दोनों को एक मानकर, विकास की प्रक्रिया को, जो समय में घटित होती है, समझाया भी तो नहीं जा सकता। इसीलिए, दोनों को अविच्छेद्य (Inseparable) मानते हुए भी, अरस्तू 'प्रकृति' और 'आकृति' के विचारों का विश्लेषण करता है। इन दोनों के अंतर का बोध कराने के लिए वह कहता है कि 'प्रकृति' केवल सामर्थ्य है, 'वास्तविकता' पूर्ण विकसित वस्तु है।^१ अरस्तू के इस

कथन से, उसका विकास-वाद समझने के निमित्त, 'प्रकृति और आकृति' (Matter & Form) तथा 'सामर्थ्य और वास्तविकता' (Potentiality & Actuality) के पारस्परिक सम्बन्धों को जानना नितान्त आवश्यक हो जाता है। यह विषय अरस्तू के दर्शन में भी आया है, इसलिए यहाँ पर 'प्रकृति' और 'आकृति' के अर्थों को ही जान लेना उपयुक्त है।

प्रकृति और आकृति

अरस्तू ने 'तत्त्व-विद्या' में 'प्रकृति' की चार विशेषताएँ बतलायी हैं— (१) इसकी कोई शकल नहीं होती, (२) यह 'होने' और 'न होने' की क्षमता रखती है; (३) इसका स्वभाव ग्राहक होता है और (४) यह केवल 'सामर्थ्य' है, जिसे अंग्रेजी में 'पोटेसी' शब्द से व्यक्त किया जाता है।

'आकृति' की विशेषताएँ, 'प्रकृति' की विशेषताओं के विपरीत बतायी गयी हैं। (१) 'आकृति' में शकल होती है; (२) यह 'होने' और 'न होने' के बीच में न रह कर, 'प्रकृति' को 'ऐसापन' देती है, (३) यह 'प्रकृति' को प्रभावित करती है और (४) उसे 'वास्तविकता' प्रदान करती है।

इस विचार का अरस्तू ने सभी विज्ञानों में प्रयोग किया है, विशेष रूप से जीव-विज्ञान में। प्रकृति और आकृति के ही संयोग से जीवधारियों की उत्पत्ति होती है। इस बात को उन जीवधारियों के उदाहरणों से समझाया गया है, जिनमें स्त्री और पुरुष का भेद होता है। स्त्री के 'रज' और पुरुष के 'वीर्य' से भ्रूण (Embryo) का विकास होता है। अरस्तू स्त्री के 'रज' को 'प्रकृति' मानता है और पुरुष के 'वीर्य' को गति का प्रथम कारण, निमित्त कारण तथा आकृति कहता है।^१ वह इस सिद्धान्त को संपूर्ण जीव-जगत् में व्याप्त मानता था। जीवों की उत्पत्ति पर लिखी हुई उपर्युक्त पुस्तक में, उसने अपने इस सिद्धान्त को उन जीवधारियों पर भी घटित किया है, जिनमें एक ही जन्तु से नवीन जन्तु की उत्पत्ति होती है। जन्तुओं में ही नहीं, उसने अपने सिद्धान्त की व्यापकता वनस्पति-जगत् में भी दिखलायी है। उसका

कथन है कि जन्तुओं तथा वनस्पतियों में, जहाँ कहीं भी स्त्री-पुरुष का भेद वर्तमान नहीं है, वहाँ स्त्री-जन्तु में ही दोनों अवयव विद्यमान रहते हैं।^१ पर इतने से ही अरस्तू का 'प्रकृति-आकृति' का विचार पूर्ण नहीं हो जाता।

'प्रकृति' और 'आकृति' का भेद बीज और वृक्ष तक तथा रज और वीर्य तक ही सीमित नहीं है। वह इस भेद को गति और वृद्धि के साथ लगा हुआ समझता था।^२ उसके अर्थ में, 'प्रकृति' और 'आकृति' का अंतर, विकासक्रम में, पूर्व और उत्तर का अंतर है। भ्रूण और शिशु की तुलना में भ्रूण 'प्रकृति' है और शिशु 'आकृति' है। बालक और वयस्क की तुलना में बालक 'प्रकृति' है और वयस्क 'आकृति' है। इसी प्रकार, वर्द्धमान वृक्ष, छोटे से बड़ा होने के कारण, विकास के प्रत्येक स्तर पर, अगली अवस्था को प्रकृति बनता जाता है, जब तक वह पूर्ण विकास नहीं प्राप्त कर लेता। इसी भेद को दृष्टि में रखकर अरस्तू ने संपूर्ण जीव-जगत् को विभिन्न श्रेणियों और वर्गों में बाटने का प्रयास किया था। यही उसका सबसे महत्त्वपूर्ण कार्य है, जिसके लिए आधुनिक जीव-वैज्ञानिकों तक ने उसकी प्रशंसा की है।

जीवों के श्रेणी-विभाग

ऊपर अरस्तू के प्रकृति और आकृति-संबंधी, अथवा सामर्थ्य और वास्तविकता-संबंधी चिंतन के दो स्तरों की ओर संकेत किया गया है। पहले, उसने किसी दिये हुए पदार्थ से किसी नवीन वस्तु की उत्पत्ति पर विचारकर यह निर्णय किया कि आकारहीन पदार्थ से आकारवान् वस्तु की उत्पत्ति का कारण प्रकृति और आकृति का संयोग है। फिर, उसने इस बात पर विचार किया कि प्रकृति में वस्तु तो रहती नहीं है। उत्पन्न कैसे हो जाती है? इस चिंतन में, उसे प्रकृति और आकृति में सामर्थ्य और वास्तविकता का संबंध दिखाई दिया। अब उसने वृद्धि और विकास का कारण पा लिया। कम

१. जेन० एनी०, ७६२ बी, ९

२. मेटाफिजिक्स, १०४७ ए, ३०

३. एरिक नॉर्डेन्स्कोल्ड : हिल्डी ऑव बायोलाजी, अंग्रेजी अनुवाद

हैं। स्पर्श की शक्ति पशुमात्र में होती है, किन्तु सवेद तो और भी कई प्रकार के होते हैं जिनका विकास की प्रगति के साथ-साथ क्रमिक अर्जन होता है। इसी लिए उन्नत पशुओं में एक से अधिक सवेदों की शक्ति पायी जाती है। आत्मा के इस धर्म के अतिरिक्त पशुओं की कुछ जातियाँ गमन भी करती हैं। इनके भी अनेक प्रकार होते हैं, जिनके अनुसार पशुओं को वर्गों, जातियों तथा उपजातियों में विभाजित किया जा सकता है। प्राणियों में मनुष्य सबसे बड़ा है, क्योंकि उसमें, ऊपर बतायी हुई आत्मा की शक्तियों के अतिरिक्त, विचार-शक्ति भी होती है।

अरस्तू के उपर्युक्त विवेचन से जीव-वैज्ञानिक अध्ययन के लिए एक बहुत उपयोगी सुझाव यह मिला कि संपूर्ण प्राणि-जगत् को एक परिवार मानकर, उनका, सामर्थ्य-भेद के अनुसार, अध्ययन किया जा सकता है। दूसरा सुझाव यह मिला कि प्राणियों का वर्गीकरण उनके जीवनीय व्यापारों के आधार पर किया जा सकता है, किन्तु उन व्यापारों का अंगों से अनिवार्य संबन्ध है। इस प्रकार, वर्गीकरण के निमित्त अंगों की रचना एवं उनके व्यापारों के रूप में दो आधार प्राप्त हो जाते हैं।

जंतुओं के वर्गीकरण के नियम

जंतुओं के वर्गीकरण में अरस्तू ने तीन नियमों का पालन करना आवश्यक समझा—(१) जंतुओं के किसी भी समूह को एक से अधिक वर्गों में नहीं होना चाहिए ; (२) कई समूहों को एक ही वर्ग में नहीं होना चाहिए और (३) प्रत्येक समूह को किसी न किसी वर्ग में अवश्य होना चाहिए।^१ वर्गीकरण की इन आवश्यकताओं को तभी पूरा किया जा सकता है, जब पूरे जंतु-परिवार को विभिन्न समूहों में इस प्रकार बाँटा जा सके कि एक समूह में रखे जानेवाले सभी जंतुओं में लगभग एक-सी शरीर-रचना (Anatomical structure) हो और एक दूसरे समूह के बीच में ऐसे अंतर हों जिनसे उन्हें एक दूसरे से अलग किया जा सके।^२ जैसे, एक समूह पक्षियों का और

१. डी एनिमा, २, ३, ४१४ बी, १

२. डी पार्विबल, १, ४, ६४४ ए, १७

दूसरा मछलियों का हो सकता है, क्योंकि सभी पक्षियों में लगभग एक सी बनावट होती है, अंतर केवल विकास के स्तरों के ही हो सकते हैं। किसी के पंख छोटे और किसी के बड़े हो सकते हैं, जैसे मोर के। किसी की टांगें लम्बी हो सकती हैं, जैसे गुनुर्मुर्ग की। कठफोड़े की चोंच कितनी पतली और बतख की कितनी चौड़ी होती है। पर पक्षियों को मछली नहीं समझा जा सकता। दोनों में समान व्यापार होते हैं, पर उन व्यापारों के साधक अंगों की बनावट भिन्न होती है। इस प्रकार, अरस्तू ने जंतुओं के वर्गीकरण के लिए शरीर-रचना का अध्ययन तथा अंगों और उनके द्वारा होनेवाले व्यापारों के पारस्परिक संबंधों के अध्ययन की ओर संकेत किया।

द्विविध-विभाजन-शैली (Dichotomous Division) की आलोचना^१

इन विचारों के अनुरूप, अरस्तू ने अपने समय में प्रचलित प्लेटो की द्विविध-विभाजन-शैली को त्रुटिपूर्ण बतलाया। उक्त शैली में पूरे विभाज्य जंतु-परिवार को, दो समूहों में विभाजित किया जाता था, फिर उनको दो उपसमूहों में विभाजित किया जाता था। यह क्रम तब तक चलता रहता था, जब तक अन्तिम विभाग अविभाज्य न हो जाये। इस शैली में विभाज्य के दो भाग इस प्रकार किये जाते थे कि एक भाग किसी विशेषता की और दूसरा उसके अभाव (Absence) की सूचना देता था। जैसे, पशुओं का पंखवाला और बिना पंखवाला में विभाजन।

अरस्तू ने बतलाया कि इस विभाजन में एक शाखा आदि से अंत तक अभाव-सूचक पदों के द्वारा बनती रहती है। अभावों के विभाग तो किये ही नहीं जा सकते, इसलिए मूल विभाज्य का बहुत-सा भाग अविभाजित ही

१. डी पार्टिबस, १, ४, ६४४ ए, २०-२५

२. प्लेटो की द्विविध-शैली डाइकॉटोमी की आलोचना के लिए, देखिए, डी पार्टिबस एनीमैलियस, ६४२ बी, २१, २५; ६४३ ए, ५, २५; ६४२ ए, १०

रह जाता है। जंतुओं को वर्गों, उपवर्गों तथा जातियों में बाँटने के लिए ऐसे व्यावर्त्तक गुणों (डिफ़रेंशिया Differentia) की आवश्यकता है, जो विभाज्य हों। हमारी बात यह है कि व्यावर्त्तक गुण ऐसे होने चाहिए जो विभाजित जन्तु-जातियों की सारभूत विशेषताओं को बता सकें। किसी एक व्यावर्त्तक के लिए यह संभव नहीं कि वह किसी पूरी जाति की मुख्य विशेषताओं को स्पष्ट कर दे। इसलिए एक व्यावर्त्तक से काम नहीं चल सकता। इस शैली में तीसरा दुर्गुण यह है कि यह प्रत्येक समूह को दो उपसमूहों में बाँटती है। यह आवश्यक नहीं है कि किसी प्राकृतिक जन्तु-समूह में दो ही उपसमूह हों। पक्षियों में, सामान्य आकृति एक रहते हुए भी, छोटे-मोटे अंतरों के कारण, कितने ही उपविभाग संभव हैं। इस प्रकार, अरस्तू ने यह निष्कर्ष किया कि जन्तुओं के विभाजन में द्विविध शैली के स्थान पर 'बहुविध विभाजन-शैली' (Method of Multiple Division) का प्रयोग करना चाहिए।

जंतुओं के वर्गों की पहचान

अरस्तू ने जन्तु-परिवार को पहले बड़े-बड़े समूहों में, फिर उन समूहों को उपसमूहों में, और उपसमूहों को जातियों में बाँटने की सम्मति दी थी। उसने अपने निरीक्षण से मालूम किया था कि प्रकृति ने जंतुओं को बड़े-बड़े समूहों में बाँट रखा है। इन समूहों में जंतुओं के पूरे शरीर का आकार लगभग एक-सा होता है। इसलिए आकारों (मर्फोलॉजी) (Morphology) तथा अंगों की रचना के अध्ययन से इन प्राकृतिक समूहों को पहचाना जा सकता है^१।

विभिन्न प्राकृतिक समूहों को एक दूसरे से अलग करने के लिए शरीर के अंगों और उनके व्यापारों के पारस्परिक संबंधों का अध्ययन करने की आवश्यकता है। समस्त जंतु-जगत के व्यापारगत (Behavioural) उद्देश्य एक-से हैं। भोजन की सबको आवश्यकता है, सभी अपनी जाति की वृद्धि करते

१. डी पार्टिबस, १, ३, ६४३-बी, ३०

२. डी पार्टिबस, १, ४, ६४४-बी, १०

हैं और सभी सोते, जागते, चलते-फिरते हैं। पर, इन उद्देश्यों की पूर्ति विभिन्न प्राकृतिक समूहों से विविध प्रकार से होती है। इन्हीं भेदों के कारण, विभिन्न समूहों के व्यापारों में उद्देश्यगत एकता होने पर भी उनके साधक अंगों की रचना भिन्न होती है। इस प्रकार, तुलनात्मक शरीर-रचना-शास्त्र के विकास से जन्तुओं के प्राकृतिक समूहों को एक दूसरे से अलग करने के निमित्त ज्ञातव्य तथ्यों को एकत्र किया जा सकता है।

इन समूहों का उपसमूहों में विभाजन भी प्रकृति ने ही कर रखा है। इनमें, जैसा ऊपर बताया जा चुका है, आकृति का भेद नहीं होता। अंतर केवल विकास की मात्रा का होता है। उपसमूहों के अध्ययन से समूह की सामान्य विशेषताओं (General Characteristics) को जाना जा सकता है। इन समूहों के अंतर्गत विशिष्ट प्रकार के जन्तु मिलते हैं, जिन्हें विभाजित नहीं किया जा सकता। इनकी विशेषताएँ अलग-अलग अध्ययन के ही द्वारा जानी जा सकती हैं।

अरस्तू ने अपने वर्गीकरण का कहीं भी संक्षेप नहीं किया। 'डी पार्टिस' और 'हिस्टोरिया एनिमैलियम' में अरस्तू ने प्रसंगत जो भेद किये थे, उनके आधार पर रॉस ने एक वर्गीकरण दिया है, जिसको अन्य लेखकों ने भी उद्धृत किया है। पर, अरस्तू का वर्गीकरण अब उतना आवश्यक नहीं रह गया है। उसकी विधि का अनुसरण कर, १८वीं शताब्दी में स्वीडन के जीव-वैज्ञानिक, लिनियस, ने जन्तुओं का जो वर्गीकरण किया था, उसी से लाभ उठाकर १९वीं शताब्दी में डार्विन ने जीव-विज्ञान के अध्ययन को आधुनिक रूप दिया। अरस्तू के ही सकेतो से लाभ उठाकर, १८वीं शताब्दी के फ्रांसीसी जीव-वैज्ञानिक, क्यूवियर ने तुलनात्मक शरीर-रचना-शास्त्र (Comparative Anatomy) की स्थापना की। अरस्तू के वर्गीकरण-संबन्धी विवेचन का हमारे लिए इसी रूप में महत्त्व है।

१. डब्ल्यू० डी० रॉस : एरिस्टॉटल, पृ० सं० ११७

२. जी० आर० जी० व्थोर : एरिस्टॉटल, पृ० सं० १२५

जीवों की जाति-वृद्धि

अरस्तू का एक ओर विवेचन काफी लाभप्रद सिद्ध हुआ है। यह जीवों की जातिवृद्धि (रिप्रोडक्शन) का विवेचन है। वह जीवों की जातिवृद्धि तीन प्रकार से संभव मानता था। कुछ प्राणी सड़नेवाले वस्तुओं से उत्पन्न हो जाते हैं। इस प्रक्रिया को वह 'सहज उत्पत्ति', '(स्पॉन्टेनियम जेनरेशन)' कहता है। इस प्रकार से उत्पन्न प्राणियों में नर और मादा का कुछ भेद नहीं होता। वृद्धि की दूसरी विधि कुछ छोटे-छोटे जल-जंतुओं में पायी जाती है, जिसमें नर और मादा के सम्मिलन के बिना, एक ही जंतु से नवीन जंतु की उत्पत्ति हो जाती है। इन दोनों विधियों का उल्लेख मात्र किया गया है, विस्तृत विवेचन नहीं।

तीसरी विधि में, दो जंतुओं के संयोग से तीसरे जंतु की उत्पत्ति होती है। इस प्रकार की जातिवृद्धि अथवा संतानोत्पादन-प्रणाली का अरस्तू ने विस्तार-पूर्वक विवेचन किया है। अरस्तू के विवेचन से मालूम होता है कि उसके मस्तिष्क में मानवीय स्त्री-पुरुषों के ही उदाहरण थे। इसीलिए इस विवेचन में सतान की आकृति के, माता-पिता के अतिरिक्त, पितामह आदि पुरुषों की आकृति से मिलने के कारणों पर विचार किया गया है। उसके विवेचन का यही सबसे आवश्यक भाग है, क्योंकि इसमें वंशानुक्रम (हेरिडिटी) की समस्या का उद्घाटन हुआ है। अन्य सबद्ध समस्याओं में से अरस्तू ने (१) सतानोत्पादन में स्त्री-पुरुष के सहयोग, (२) रज और वीर्य के गुणों तथा (३) भ्रूण में जाति-भेद के विकास पर विस्तृत विचार किया है। ये तीनों विवेचन विज्ञान की दृष्टि से बहुत उपयोगी नहीं मालूम होते, क्योंकि इनमें अरस्तू का चिंतन बहुत कुछ सामान्य सामयिक कल्पनाओं पर तथा उसके प्रकृति और

१. दो प्रकार की अमैथुनीय उत्पत्ति के प्रसंग में, देखिए—डी जेनरेसन्ती एनीमैलियम, १, १, ७१५ ए, २०-२५; ७१५ बी, ५, २६; १, १६, ७२१ ए, १०; १, १८, ७२४ बी, १० २, ५, ७४१ ए, ३१-७४१ बी, १; ३, ११, ७६१ बी, २४-७६२ ए, १०

आकृति के सिद्धान्त पर निर्भर है। फिर भी, क्रमिक विचार की दृष्टि में, इन पर सञ्चित रूप में दृष्टि डाल देना उचित होगा।

स्त्री-पुरुष का सहयोग

अरस्तू पुरुषों को स्वभावतः स्त्रियों की अपेक्षा गर्म मानता था। इसलिए वह समझता था कि पुरुष के शरीर में रक्त का पूर्ण परिपाक होने से वीर्य की उत्पत्ति होती है। स्त्रियों का स्वभाव शीतल होने से उनके शरीर में रक्त का अपूर्ण परिपाक होता है और वे वीर्य के समान अपने शरीर के उत्पादक पदार्थ को परिपक्व नहीं कर पाती हैं। उसके ये विचार मानान्य निरीक्षण पर निर्भर थे। उसने निरीक्षण किया था कि प्रतिमास स्त्रियों के शरीर से बहुत-सा रक्त स्रवित होता है, जब कि पुरुष के वीर्य का पात बहुत ही कम होता है। वेचारा अरस्तू यह न जानता था कि स्त्रियों के शरीर में, उस रक्त के अतिरिक्त जो प्रतिमास प्रकृति निकाल बाहर करती है, और भी कोई चीज होती है जो भ्रूण का विकास करती है। इसलिए उसने समझा था कि उसी स्रवित रक्त के अवशिष्ट भाग में पुरुष के वीर्य के मिलने से भ्रूण की उत्पत्ति होती है। स्त्री-पुरुष के सहयोग से ये दोनों पदार्थ इकट्ठे हो जाते हैं।^१

रज और वीर्य के गुण

उपर्युक्त विचारों के ही आधार पर उसने स्त्री के रज को भ्रूण की प्रकृति और पुरुष के वीर्य को आकृति एवं भ्रूण की उत्पत्ति का निमित्त माना था।^२ अरस्तू यह तो सोच न सकता था कि बिना प्रकृति और आकृति के संयोग के किसी प्रकार की उत्पत्ति हो सकती है। भ्रूण की उत्पत्ति में रज और वीर्य के अतिरिक्त कोई तीसरा तत्त्व सम्मिलित नहीं होता। इसलिए इन्हीं में से एक प्रकृति और दूसरा आकृति हो सकता है। किन्तु प्रकृति स्थूल और आकृति सूक्ष्म होती है। इसीलिए उसने पुरुष-रक्त के परिपक्व सार को आकृति और स्त्री के अपरिपक्व रक्त को प्रकृति स्थिर किया था। इसी विचार

१. डी जेन० एनी०, ७२४-ए, १६; ७२७ ए, २; ७२७ बी, ३०

२. डी जेन० एनी०, ७२९-ए, १०

के सामंजस्य में उसने भ्रूण की उत्पत्ति में वीर्य को बहुत ही महत्वपूर्ण कार्य सौंपे थे। वीर्य में आत्मा की सवेदन-शक्ति निहित रहती है।^१ उसी में गति का स्रोत होता है।^२ वही भ्रूण का परिपाक करता है।^३ स्त्री का रज तो निष्क्रिय होता है।^४ वह केवल वीर्य के सक्रिय प्रभाव के कारण भ्रूण के गरीर में बदल जाना है।

इसके बाद अरस्तू भ्रूण में अंगों के विकास का विवरण भी देता है, किन्तु उसके विवरण में एक ही बात जातव्य है। प्लेटो ने मनुष्य के गिर को समस्त अंगों से आवश्यक समझा था। अरस्तू हृदय को प्रधानता देता है। उसके विचार से वही सबसे पहले विकसित होता है और उमी में सवेदनो का केन्द्र होता है।^५ इस प्रमग में प्लेटो का विचार वास्तविकता के अधिक समीप था।

स्त्री-पुरुष का भेद-विकास

स्त्री-पुरुषों के भेद के विकास के संबन्ध में भी वह कोई बहुत युक्ति-युक्त बात नहीं कहता है। उसका विचार था कि पुरुष का स्वभाव उष्ण और स्त्री का शीतल होता है। इसी कल्पना के आधार पर उसने सोचा था कि उष्ण की प्रधानता होने पर गर्भस्थ शिशु में पुरुष के अंग और शीत की प्रधानता होने पर स्त्री के अंग विकसित हो जाते हैं। वह अंगों का विकास स्वभाव के विकास पर निर्भर मानता था। इसलिए, प्रस्तुत समस्या का हल प्राप्त करने के लिए, उसे इतना ही सोचना शेष था कि भ्रूण का स्वभाव किन कारणों से उष्ण और किन से शीतल हो सकता है। वह वीर्य को उष्ण और रज को शीतल मानता ही था। इसलिए इन्हीं में से एक अथवा दूसरे की प्रधानता को उसने उक्त भेद का कारण ठहराया। प्रमाण के रूप में, वह कहता है कि कम आयु वाले तथा वृद्ध पुरुषों

१. डी जेन० एनी०, ७३७ ए, २५; ७३८ बी, २५; ७४१ बी, ५

२. वही, ७२९ ए, २५; ७२९ बी, १०

३. वही, ७६६ बी, १०

४. वही, ७६५ बी, ६

५. वही, ७४३ बी, २५

के सहयोग से अधिकतर लड़कियाँ पैदा होती हैं। इन दोनों प्रकार के पुरुषों में उष्णता की कमी रहती है।^१

जल-वायु के प्रभाव को भी वह उक्त भेद का गौण कारण मानता था। ठंडी हवाएँ चलने के समय धारण किये हुए गर्भ से लड़कियाँ और गर्म हवाएँ चलने के समय धारण किये हुए गर्भ में लड़के पैदा होते हैं।^२ जिन स्थानों का जल ठंडा होता है, वहाँ लड़कियाँ अधिक होती हैं।^३

सादृश्य विचार^४

इसी प्रसंग से यह समस्या भी संबद्ध है कि सतान माता से अथवा पिता से आकृति आदि में किन अवस्थाओं में समानता रखेगी। इसे तीन मुख्य रूपों में समझा जा सकता है—(१) किस दशा में लड़का पिता के सदृश होगा और लड़की माता के सदृश होगी, (२) किस दशा में लड़का माता के सदृश होगा और लड़की पिता के सदृश होगी और (३) लड़का अपने पितामह, अथवा अन्य किसी पितृपक्षीय पुरुष के समान आकृतिवाला किस दशा में होगा और लड़की माता की माता, अथवा अन्य किसी मातृपक्षीय पुरुष के समान किस दशा में होगी। अरस्तू ने अपने सतान के सादृश्य-संबंधी विचारों में प्रस्तुत समस्या के इन्हीं तीन रूपों पर ध्यान दिया है।

समस्या के पहले रूप पर वह अपने विचार स्त्री-पुरुष के भेद के विकास की व्याख्या में ही व्यक्त कर चुका था। संक्षेप में उसका कथन यह था कि भ्रूण के विकास में दो विरोधी तत्त्वों, प्रकृति और आकृति, में प्रतिक्रियात्मक संबंध स्थापित होता है। मातृभाग प्रकृति और पितृभाग आकृति होता है। सामान्यतः भ्रूण का विकास आकृति के अनुरूप होता है, क्योंकि आकृति ही गति-

१. डी जेन० एनी० ४, २, ७६६ बी, ३०

२. वही, ७६६ बी, ३५

३. वही, ७६७ ए, ३५

४. संतान की आकृति के निर्णय पर, देखिए, डी जेन० एनी०, ४, ३, ७६७ ए, ३० से ७६८ बी, २ तक

कारक निमित्त भी होता है, उनी में विकसमान् वस्तु की वास्तविकता निहित रहती है। प्रकृति में तो सामर्थ्य अथवा संभावनाएँ होती हैं।

इस नियम से, स्त्री-पुरुष के संयोग ने केवल पुरुष की उत्पत्ति स्वाभाविक है और उनकी आकृति पिता के समान होनी चाहिए, क्योंकि पिता का वीर्य संपूर्ण रक्त के पाक से उत्पन्न सार होता है। किन्तु इस प्रकार कुछ ही समय में स्त्रियों का पूर्ण अभाव हो सकता है। इस स्थिति के विरुद्ध प्रकृति ने प्रवच किया है। प्रकृति और आकृति में प्रतिक्रिया होती है। जहाँ प्रतिक्रिया (Interaction) होती है, वहाँ कभी एक तत्त्व सबल सिद्ध होता है, कभी दूसरा। आकृतिपक्ष के सबल न होने पर ऊपर बताया हुई अन्य स्थितियाँ उत्पन्न हो सकती हैं। पर आकृति पक्ष के सबल न होने पर, उसमें किन प्रकार की निर्बलताएँ हो सकती हैं यह जानने के लिए अरस्तू के एक अन्य मत को जानने की आवश्यकता है।

वंशानुक्रम का संकेत

उसका कथन है कि मतानोत्पादन में व्यक्ति और वर्ग दोनों की विशेषताएँ काम करती हैं।^१ इस कथन का विस्तार करने पर अर्थ यह होगा कि सतानो-त्पादन में सम्मिलित तत्त्वों में कम से कम तीन प्रकार की विशेषताएँ रहती हैं। पितृभाग में पुरुषों की सामान्य विशेषताएँ, पिता-व्यक्ति की विशेषताएँ और उसके वशवृक्ष के अन्य पुरुषों की विशेषताएँ रहेगी। मातृभाग में स्त्रियों की सामान्य विशेषताएँ, माता-व्यक्ति की विशेषताएँ तथा मातृपक्षीय वशवृक्ष की अन्य स्त्रियों की विशेषताएँ रहेगी।

अब, आकृति की निर्बलता के दो अर्थ हो सकते हैं—किसी अवयव की निर्बलता, अथवा पूर्ण निर्बलता। आंशिक निर्बलता का अर्थ शेष अवयवों की सबलता भी होगा। इस अन्तिम स्थिति में यदि पिता का केवल पुरुष-अंश सबल है, तो संतान बालक होगी, किन्तु उसका माता से सादृश्य होगा। यदि पिता का व्यक्ति-अंश सबल है, तो संतान बालिका होगी, पर उसका पिता से

सादृश्य होगा। इसी प्रकार, यदि पुरुष-अंश सबल बना रहे, किन्तु पिता के व्यक्तित्व की प्रधानता न होकर वंश के किसी अन्य पूर्वज की प्रधानता रहे, तो बालक पिता के समान न हो कर उसी पूर्वज के समान होगा। आकृति-भाग प्रधान न होने पर प्रकृति-भाग की प्रधानता स्वाभाविक है। उस स्थिति में माता के जिस अंग की प्रधानता होगी, उसी की अनुकृति बालिका में आ जायेगी। माता का व्यक्तित्व प्रधान होगा तो अनुकृति माता की होगी। माता के द्वारा संचित पदार्थ में मातृपक्षीय किसी अन्य स्त्री के गुणों की प्रधानता होने पर बालिका में उसी की अनुकृति होगी।^१

इस विवेचन के स्थूल अंशों के लिए नहीं, बल्कि सामान्य नियम के लिए अरस्तू इलाघनीय है। आधुनिक युग के कितना पहले उसने सूचना दे रखी थी कि मतानोत्पादन में वर्ग की विशेषताएँ भी सम्मिलित होती हैं। जीव-वैज्ञानिक अरस्तू के सकेतो के लिए बहुत ऋणी हैं। उसी ने, पहले-पहल, जंतुओं के जीवनवृत्त एकत्र किये थे। उसके 'हिस्टोरिया एनीमैलियम' नामक ग्रंथ में पाँच सौ से अधिक जंतुओं के परिचय मिलते हैं। उन सबका यहाँ संक्षिप्त परिचय भी दे पाना कठिन है।

१. ऊपर के विवरणों पर देखिए, डी जन० एनी०, ४, ३, ७६८-ए, २८ से

अध्याय ७

मनोविज्ञान

जीव-विज्ञान और मनोविज्ञान

अरस्तू के विवेचन के अनुसार मनोविज्ञान जीवविज्ञान का अंग है। पिछले अध्याय में हमने देखा था कि जीवन की आवश्यक शर्त शरीर से आत्मा का संबन्ध है। यह सच है कि आत्मा को शरीर से अलग करके नहीं देखा जा सकता, पर यह उससे कम सच नहीं है कि निर्जीव शरीर उन क्रियाओं में से एक भी नहीं कर सकता, जिन्हें जीवित प्राणी करता है। इसीलिए अरस्तू ने आत्मा को शरीर की वास्तविकता, शरीर का निमित्त कारण, अन्तिम कारण, शरीर की गति का स्रोत आदि, कहा था। उन तमाम बातों को दुहराने से कोई लाभ नहीं; केवल इतना ही जान लेना चाहिए कि अरस्तू ने आत्मा के विभाग कर प्राणिमात्र की समस्त क्रियाओं को इन्हीं विभागों के अंतर्गत रख दिया था। इन्हीं क्रियाओं में से कुछ को शारीरिक और कुछ को मानसिक समझा जाता है। इस दृष्टि से जीवविज्ञान और मनोविज्ञान दोनों ही आत्मा के विभागों का अध्ययन करते हैं।

अरस्तू की पुस्तकों में दोनों अध्ययनों का घनिष्ठ सम्मिश्रण है। एक विभाग की क्रियाओं पर विचार करते हुए दूसरे विभाग की क्रियाओं की बात करना आवश्यक हो जाता है, क्योंकि जीवन के सामान्य स्पर्शन में उच्चतम मानसिक क्रियाओं तक वह एक ही आत्मा की क्रमिक अभिव्यक्ति मानता था। किन्तु, इस क्रम में, उच्चतर अभिव्यक्तियों का निम्नतर अभिव्यक्तियों से साहचर्य रहता है। उदाहरण के लिए, किसी व्यवस्थित द्रव्य में, पोषण, वृद्धि और पुनरुत्पादन की चेष्टाएँ दिखाई देते ही आत्मा के प्रारंभिक स्वरूप की सूचना मिलती है। इससे उन्नत स्वरूप वह है जिसमें संवेदन भी होता है। किन्तु जहाँ संवेदन-शक्ति (Faculty of sensation) मिलती है, वहाँ

पोषण, वृद्धि आदि की शक्तियाँ भी रहती हैं। इसलिए उच्च स्तर की क्रियाओं का अध्ययन स्वतंत्र रूप से नहीं किया जा सकता।

उसने आत्मा के कही चार और कही पाँच विभागों के नाम गिनाये हैं। डी एनिमा के दूसरी पुस्तक के दूसरे अध्याय में वह पोषण, सवेदन, विचार तथा गमन को आत्मा की चार मुख्य शक्तियाँ कहता है, किन्तु उसी पुस्तक के तीसरे अध्याय में आत्मा की शक्तियों की गणना करते हुए वह उन्हें पोषण, रुचि-कारक, सवेदकारक, गतिकारक और विचारोत्पादक बतलाता है।^१ कही-कही पोषण-क्रिया के साथ पुनरुत्पादन (Reproduction) को भी जोड़ देता है।^२ कभी रुचि और सवेद को सहचारी बताता है। इन सब बातों को देखते हुए यह नहीं कहा जा सकता कि अरस्तू के मस्तिष्क में आत्मा के विभागों की कोई निश्चित योजना थी। वह छोटे से छोटे जीव की साधारण से साधारण क्रियाओं से लेकर मनुष्य की जटिल मानसिक क्रियाओं तक एक ही विकासक्रम की कल्पना कर रहा था।

आत्मा और शरीर

उसके चिंतन में 'विभागीय मनोविज्ञान' का संकेत बिल्कुल नहीं था। उसके आत्मा के विभाग शरीर से स्वतंत्र होकर कुछ नहीं कर सकते। वह स्पष्ट रूप से कहता है कि बिना शरीर के आत्मा क्रोध, साहस, रुचि, सवेद आदि किसमें उत्पन्न करेगी।^३ किन्तु, इनमें से किसी भी परिवर्तन को वह शरीर की विशेषता नहीं मान सकता था, क्योंकि वह देखता था कि जीवित होने पर ही ये सब क्रियाएँ संभव हैं और जीवनीय तत्त्व को वह आत्मा कहता था।^४ अरस्तू के मत को ठीक-ठीक समझने के लिए यह स्मरण रखने की

१. डी एनिमा, २, २, ४१३ बी, १०

२. वही, २, ३, ४१४ ए, ३०

३. वही, २, ४, ४१६ ए, २०

४. वही, १, १, ४०३ ए, ५; ४०३ ए, १५

५. वही, ४१६ ए, १०

आवश्यकता है कि वह जल-वायु आदि पदार्थों के सघात (Collocation) से लेकर उच्चतम प्राणियों के विकास तक प्रकृति की एक ही योजना का विस्तार मानता था ।

जीव के लक्षण उत्पन्न होने से पहले और बादवाले पदार्थ को मूलतः एक ही मान लेने पर यह मानना आवश्यक हो जाता है कि पदार्थ में किसी नवीन धर्म के विकास से उसमें जीव के लक्षण उत्पन्न हो गये हैं । किन्तु इस नवीन सघात को दो अवयवों में बाँटा नहीं जा सकता, क्योंकि दोनों का एक साथ होना ही उन लक्षणों के प्रकट होने का कारण है, जिन्हें देखकर पदार्थ को 'जीव' सत्ता दी गयी है । अब इसी नवीन सघात का उत्थान होने पर, उसमें सबेद का प्रथम रूप, स्पर्श (Touch) अभिव्यक्त होगा और तब स्पर्शयुक्त जीवसघात में अन्य सबेदों की गति का विकास होगा । यहाँ तक कि चितनमयील मनुष्य तक यह विकास-शृंखला बढ़ती जायेगी । अरस्तू के इस चितन में मनोभौतिक (Psycho-physical) प्राणी के विकास का रहस्य भरा हुआ है ।^१ उसके आत्मा और शरीर मंत्रधी चितन में न तो विभागीय मनोविज्ञान का मकेत है और न दो अवयवों के सिद्धान्त का ।^२ विकास के सभी स्तरों को एक साथ ममेटकर रखने के कारण वह जीवनीय क्रियाओं को आत्मा के द्वारा अधिकृत मानता है और जीवित प्राणियों के विकासक्रम को टूटने न देने के ही अभिप्राय से विभिन्न स्तर की क्रियाओं को भिन्न-भिन्न विभागों में बाँटता है ।

सबेदन

अरस्तू के विवेचन के अनुसार मानसिक क्रियाएँ केवल मानसिक शक्तियों पर, जिन्हें वह आत्मा की शक्तियाँ कहता है, निर्भर नहीं हैं । आत्मा की शक्तियों के सहयोग से शारीरिक अवयवों में गति उत्पन्न होती है । यही गति उन अवयवों को अपने लक्ष्य प्राप्त कराती है । अरस्तू के पूरे विवेचन से इसी तथ्य की पुष्टि होती है ।

१. डी एनिमा, ४१२ ए, ३०—४१२ बी. ६

२. डी सेंसू, अ० १, ४३६-ए, ६

सबसे प्रारंभिक मानसिक क्रिया, जिसे देखकर किसी दिये हुए प्राणी को जंतु कहा जा सकता है, संवेदन की क्रिया है। यह क्रिया इसलिए संभव होनी है कि जंतुओं के कुछ शारीरिक अवयवों में बाह्य पदार्थों के कुछ विशिष्ट गुणों से प्रभावित होने की शक्ति विकसित हो जाती है। जैसे, शरीर के मांसल भाग में किसी गर्म अथवा शीतल वस्तु के छू जाने से जंतु को उस वस्तु के गर्म अथवा शीतल होने का ज्ञान होता है। बाह्य पदार्थ के संपर्क में उस वस्तु के गुणों से प्रभावित होने की क्रिया को अरस्तू 'संवेदन' (Sensation) कहता है।^१

इस क्रिया को वह तीन अवयवों पर निर्भर मानता था। पहला अवयव, बाह्य वस्तु के वे गुण हैं, जो शरीर के अवयवों को प्रभावित कर अपने मदृक् ज्ञान उत्पन्न करने हैं। इन गुणों को वह 'संवेद्य गुण' कहता है। दूसरा अवयव, शरीर के वे अंग हैं, जिनमें संवेद्य गुणों से प्रभावित होनेवाली शक्तियाँ रहती हैं। इन्हें वह 'संवेद-संवधी अंग' कहता है। तीसरा अवयव वे शक्तियाँ हैं, जो प्रभावों को ग्रहण करती हैं। इन्हें वह 'संवेदशक्ति' कहता है।

संवेद्य गुण

संवेद्य गुणों (Sensible qualities) को अरस्तू दो प्रकार का बतलाना है। कुछ संवेद्य गुण एक ही संवेद-शक्ति को प्रभावित करते हैं। जैसे, रंग अथवा वर्ण केवल दृष्टि को प्रभावित करता है, शब्द केवल श्रवणशक्ति को प्रभावित करता है। इस प्रकार के संवेद्य गुणों को 'विशिष्ट'^२ (Special) कहा गया है। दूसरे, 'सामान्य'^३ संवेद्य गुण (Common sensible qualities) होते हैं, जिनके प्रभावों को ग्रहण करने के लिए किसी विशिष्ट संवेद-शक्ति की आवश्यकता नहीं होती। गति, विराम, संख्या आदि इनके उदाहरण हैं।

संवेद शक्तियाँ

इन संवेद्य गुणों को ग्रहण करनेवाली, अथवा इनसे प्रभावित होनेवाली

१. डी एनिमा, २, ५, ४१६ बी, ३२; ४१५ बी, २४; ४१७ बी, २७
२. डी एनिमा, ४१८ ए, ११
३. डी एनिमा, ४१८ ए, १५ से नीचे

शक्तियाँ 'सवेद-शक्तियाँ' कहलाती हैं। संवेद गुणों की भाँति, ये दो प्रकार की नहीं होती, क्योंकि सामान्य सवेद्य गुण किसी विशिष्ट शक्ति के विषय नहीं होते। सवेदशक्तियाँ, अरस्तू के मत में, केवल विशिष्ट होती हैं। इनमें से प्रत्येक का मुख्य स्वभाव किसी एक विशिष्ट सवेद्य गुण से प्रभावित होने का है, किन्तु गौण रूप से ये ही सामान्य सवेद्य गुणों को भी ग्रहण कर लेती हैं। सवेद-शक्तियों के मुख्य और गौण व्यापारों का अंतर स्पष्ट करने के लिए अरस्तू ने दृष्टि के दोनों प्रकार के व्यापारों के उदाहरण दिये हैं। दृष्टि का मुख्य कार्य वर्ण-सवेद है; किन्तु दियारिस का पुत्र सफेद रंग के कपड़े पहन कर जब सामने आता है तो दृष्टि ही उसका ज्ञान करती है।

ऊपर दिये हुए उदाहरण से, अरस्तू का विशिष्ट और सामान्य सवेद्य गुणों का अंतर हमें सवेदन और प्रत्यक्ष में संबंध समझने में सहायता करता है। अरस्तू ने सवेदन का अर्थ गुणबोध और प्रत्यक्ष का अर्थ वस्तुबोध समझा था। इसीलिए उसने प्रत्यक्षों को सामान्य सवेद्य गुण कहा था। इस व्याख्या की कठिनाइयों को भी वह भली-भाँति समझता था कि विशिष्ट संवेद-शक्तियाँ एक दूसरे के सवेद्य गुणों के प्रभावों को किस प्रकार ग्रहण कर सकती हैं। इसीलिए, 'डी सॉम्नो एट विजीलिया' में, सुषुप्ति और जाग्रति की व्याख्या करते हुए उसने बतलाया कि सवेदन की पूरी प्रक्रिया एक सवेद-शक्ति पर आधारित है।^१ उसी एक शक्ति का विशिष्ट सवेद्य गुणों के ग्रहण के निमित्त पाँच शक्तियों में विभाजन हो गया है। अरस्तू का यह विचार उसे आधुनिक मत के बहुत समीप ला देता है।

इसी प्रकार, अरस्तू का सवेद-शक्तियों और सवेद-सबधी अंगों का अंतर भी उसकी सवेदन-प्रक्रिया की व्याख्या को बहुत ही सूक्ष्म बना देता है। नेत्र नहीं दृष्टि-सवेद ग्रहण करता है, बल्कि नेत्र के भीतर दृष्टि-सबधी प्रभावों को ग्रहण करने की शक्ति रहती है। इसी प्रकार, अन्य सवेद-सबधी अंगों में भी सवेद ग्रहण करने की विशिष्ट शक्तियाँ हैं। वर्तमान विचार इस

१. डी एनिमा, ४१८ ए, २०

२. डी सॉम्नो, ४५५ ए, २०

मौलिक विचार का विस्तार मात्र है। अरस्तू को ज्ञानेन्द्रियों के भीतर के अवयवों का ज्ञान होना तो वह भी यही कहता कि नेत्र के भीतर 'छड़े' और 'कोन' होते हैं, जो दृष्टि-संवेद ग्रहण करते हैं। फिर भी, वह अपने समय से बहुत आगे था।

उसका कथन है कि संवेदन के अंग और संवेद्य वस्तु के बीच में किसी न किसी माध्यम के रहने पर ही संवेद-शक्ति अपना कार्य कर सकती है; जैसे, नेत्र पर किसी वस्तु को रख देने पर नेत्र उसे नहीं देख सकता। संवेद्य वस्तु इसी माध्यम को प्रभावित करता है और माध्यम उस प्रभाव को संवेद ग्रहण करनेवाले अंग तक पहुँचाना है। उसके अनुसार यह नियम पाँचों विशिष्ट संवेदों के ग्रहण में कार्यान्वित होता है।

(१) दृष्टि-संवेद

दृष्टि-संवेद नेत्र में उत्पन्न होता है। रंग अथवा वर्ण इस संवेद की विशिष्ट वस्तु है। वर्ण का प्रभाव बाह्य वस्तु से नेत्र तक बीच की वायु के माध्यम से पहुँचता है।^१ अरस्तू के अनुसार, वर्ण का स्वभाव पारदर्शी (Transparent) माध्यम में गति उत्पन्न कर देने का है। इसीलिए प्रकाश न रहने पर नेत्र में स्थित संवेद-शक्ति काम नहीं करती। प्रकाश के वर्तमान रहने पर वायु में, जो पारदर्शी होती है, वर्ण के स्पंदन उत्पन्न हो सकते हैं। ये स्पंदन ही नेत्र में जाकर संवेद-शक्ति को प्रभावित करते हैं और दृष्टि का संवेद उत्पन्न होता है।

(२) श्रवण-संवेद

दूसरा विशिष्ट संवेद श्रवण है। इस संवेद की शक्ति कान में स्थित रहती है। किन्तु हम पूरे कान से नहीं सुनते हैं। कान के भीतर एक कोठरी होती है, जिसमें वायु भरी रहती है।^२ कान की संवेद्य वस्तु शब्द (Sound) है। शब्द में जल और वायु को तरंगित करने का गुण होता है। इसलिए

१. डी एनिमा, ४१९ ए, १०

२. डी एनिमा, ४१९ ए, १२

३. डी एनिमा, ४२० ए, १७

जब वायु में शब्द उत्पन्न होता है तो वह उसी के माध्यम से कान में जाकर उसके भीतर बन्द वायु को तंगित करता है और शब्द का संवेद उत्पन्न होकर उसी के सदृश ज्ञान कराता है ।^१

इस संवेद के विवरण में भी अरस्तू का बाह्य निरीक्षण बहुत अच्छा व्यक्त हुआ है । वातावरण में उत्पन्न हुए शब्द के कान तक पहुँचने की बात वह भली-भाँति जानता था । वह यह भी जानता था कि कान के भीतर एक कोठरी होती है, पर इसके तीन भागों का और उनके भीतर स्थित अवयवों का उसे ज्ञान न था । पर आधुनिक खोजों को इस ज्ञान ने कभी सहारा नहीं दिया है कि कान के भीतर कोई ऐसा तरल पदार्थ रहता है, जो चारों ओर से बन्द रहने के कारण बाहर से आयी हुई तरंगों को विस्तार दे देता है ।

इतना ही नहीं, इस प्रसंग में उसने यह भी बताया है कि कान तीव्र और भारी शब्दों में अंतर कर लेता है, क्योंकि ये गुण स्पन्दनों के वेग पर निर्भर हैं ।^२

(३) घ्राण-संवेद

तीसरा विशिष्ट संवेद घ्राण अथवा गंध का संवेद है । इस संवेद की शक्ति नासिका में स्थित रहती है । अरस्तू बतलाता है कि मनुष्य में सूघने की शक्ति दूसरे जंतुओं की अपेक्षा कमजोर होती है ।^३ इस तथ्य को वह दो प्रकार से समझाता है । एक बात तो यह कहता है कि मनुष्य विविध गंधों में अंतर नहीं कर पाता । इसीलिए गंधों को वह कभी सुखद और दुःखद प्रभावाँ के द्वारा जानता है ।^४ कभी स्वाद की सहायता से जानता है । इस तथ्य को स्पष्ट करने के लिए अरस्तू ने गंधों के विभाजन की शैलियों की ओर संकेत किया है । सामान्य भाषा में गंध के दो प्रकार माने जाते हैं—सुगंध और दुर्गंध । दूसरी शैली में, इसके तेज, अम्ल आदि प्रकार माने जाते हैं ।^५ घ्राण-शक्ति

१. डी एनिमा, ४२० ए, ३

२. डी एनिमा, ४२० ए, ३३

३. डी एनिमा, ४२१ ए, ८

४. डी एनिमा, ४२१ ए, १०

५. डी एनिमा, ४२१ ए, २९

(Power of smelling) के कमजोर होने का अरस्तू दूसरा प्रमाण यह देता है कि अन्य जंतु तो दूर से ही गंध का ज्ञान कर लेते हैं, किन्तु मनुष्य का गन्धयुक्त वायु को श्वास के साथ घूटना पड़ता है।^१

गंध के विषय में हमारी वर्तमान धारणाएँ अरस्तू की धारणाओं से बहुत मिलनी-जुलती हैं। मनुष्य की घ्राणशक्ति की क्षीणता आधुनिक निरीक्षणों से भी अनुमोदित है। स्वाद और घ्राण के संवेदों के सम्मिश्रण की बात को भी अरस्तू हमारी ही भाँति जानता था।

(४) स्वाद का संवेद

स्वाद के विषय में अरस्तू को यह तो मालूम था कि इसकी संवेद्य वस्तु घोल के रूप में होनी चाहिए। किन्तु उसे सभ्यतः यह न मालूम था कि संवेद की वास्तविक इन्द्रिय जिह्वा की गहराई में स्थित रहती है। यदि यह मालूम होता तो वह इस संवेद के ग्रहण के लिए माध्यम को अनावश्यक न बतलाता।^२ पर अरस्तू का यह ज्ञान कि जिह्वा के माध्यम से संवेद प्राप्त करने के लिए, संवेद्य पदार्थ का घोल के रूप में होना आवश्यक है, अब भी उचित समझा जाता है। स्वाद के रंघ्रों और उनके नीचे स्थित स्वाद-ग्राहक कोषों की खोज के लिए यह सकेत कम न था।

अरस्तू ने स्वादों का वर्गीकरण^३ लगभग आज के प्रचलित वर्गीकरण से मिलता-जुलता किया था। वह मधुर और तिक्त, अथवा मीठे और कड़वे स्वादों को ही सरल स्वाद मानता था। दो और स्वादों को इनसे निकला हुआ मानता था—मीठे में रसीला और कड़वे में नमकीन। इन दोनों समूहों के बीच से उसने चार और स्वाद माने थे, जिनमें से एक अम्ल अथवा खट्टा था। अब लोग चार प्रारंभिक स्वाद मानते हैं—मधुर, तिक्त, अम्ल और लवण।

(५) स्पर्श का संवेद

अरस्तू ने स्पर्श को पाँचवाँ विशिष्ट संवेद माना था। उसके अनुसार,

१. डी एनिमा, ४२१ बी, १३

२. डी एनिमा, ४२२ बी, १०

इस सवेद से, उष्ण-शीत तथा शुष्क-आर्द्र गुणों का ज्ञान होता है। उसे स्पर्श में प्रभावित होनेवाले सूक्ष्म अवयवों का ज्ञान न था। वह यह समझता था कि स्पर्श-शक्ति जनु-मात्र में पायी जाती है। इसी से उसने अनुमान किया था कि इसके द्वारा सरल पदार्थों में पाये जानेवाले चारों गुणों का ज्ञान होता है। इस सवेद को उसने बहुत ही महत्त्वपूर्ण बतलाया है। यहाँ तक कि मानवीय वृद्धि का अधिक श्रेय इसी को दे देता है।^१

स्पर्श के प्रसंग में उसने यह कहा है कि स्पर्श की शक्ति शरीर के बाहरी भाग में न होकर गहराई में होती है। इसी विचार की संगति में उसने शरीर के मांसल भाग को केवल माध्यम कहा है।^२ भीतरी अवयवों का ज्ञान होता तो वह स्पर्श-बिन्दुओं को प्राप्त कर लेता। पर इतना विस्तृत विश्लेषण न कर पाने पर भी अरस्तू के सवेद-संबंधी विवरण में काफी आधुनिकता मिलती है। आज भी विशिष्ट सवेदों की संख्या उतनी ही है, जितनी अरस्तू ने निश्चित की थी।

प्रत्यक्ष

अरस्तू ने सवेदों से अलग प्रत्यक्ष (Perception) की प्रक्रिया को समझाने का प्रयत्न नहीं किया है। ऐसा लगता है कि उसने वस्तु-ज्ञान को सवेद का स्वाभाविक विकास मान लिया था। प्रसंगत, उसने कुछ बातें कही हैं, जिनसे यही निष्कर्ष उचित मालूम होता है। जैसे, सुषुप्ति के प्रसंग में उसने जिस एकात्मक शक्ति को सभी सवेद-शक्तियों का आधार बतलाया है, उसके लिए 'निरीक्षण की शक्ति' (Faculty of Discerning) पद का भी प्रयोग किया है। एक स्थान पर वह कहता है कि 'प्रत्यक्ष करना कुछ बताने अथवा जानने के समान है'।^३ गंध के प्रसंग में कहता है कि 'सूघने का

१. डी एनिमा, ४२१ ए, २१

२. डी एनिमा, ४२२ बी, २०

३. डी सॉम्नो, ४५५ ए, १७

४. डी एनिमा ४३१ ए ७

अर्थ सूचने से उत्पन्न फल को देखना है।" इन प्रसंगों से यही अभिप्राय निकलता है कि सबेदों को ग्रहण करने के साथ-साथ उनके फलों का, स्वाभाविक रूप से प्रत्यक्ष होता है और इन दोनों को एक दूसरे से अलग नहीं किया जा सकता।

विचार और प्रत्यक्ष

प्रत्यक्ष का अर्थ निश्चित करने के लिए अरस्तू ने अन्य मानसिक क्रियाओं से इसकी तुलना भी की है। विचार से तुलना करते हुए वह बतलाता है कि इन दोनों में आत्मा ही वस्तुओं को एक दूसरे से अलग करती और पहचानती है।^१ पर दोनों एक नहीं हैं। प्रत्यक्ष ज्ञान सब जतुशो को होता है,^२ विचार केवल एक छोटे से वर्ग तक ही सीमित है।^३ प्रत्यक्ष में भूल की कोई गुजाइश नहीं रहती है;^४ किन्तु विचार सही और गलत दोनों हो सकता है।^५ प्रत्यक्ष ज्ञान स्मृति से भी भिन्न होता है, क्योंकि स्मृति भूतकाल के प्रत्यक्ष की होती है; प्रत्यक्ष वर्तमान सबेद का होता है।^६ प्रत्यक्ष और कल्पना में भी अंतर है, क्योंकि कल्पना स्मृति चित्रों पर आधारित रहती है।^७

भ्रम

अरस्तू के भ्रम के विवेचन से भी प्रत्यक्ष की प्रकृति पर कुछ प्रकाश पड़ता है। ऊपर कहा जा चुका है कि अरस्तू के अनुसार प्रत्यक्ष में भूल (Error) के लिए स्थान नहीं रहता है। उसका तात्पर्य यह था कि जब सबेदों के आधार पर वस्तु के सदृश ज्ञान होता है, तभी उसे प्रत्यक्ष कहा जाता है। भूल या

१. डी एनिमा, ४२४ बी, १५
२. डी एनिमा, ४२७ ए, १८
३. डी एनिमा, ४२७ बी, ५ के नीचे, तीसरी पंक्ति
४. डी एनिमा, ४२७ बी, ७
- ५-६. डी एनिमा, ४२७ बी, ११
७. डी मेमोरिया एट रेमिनिसेशिया, ४४९ बी, १३
८. डी एनिमा, ४२८ ए, १



भ्रम (Illusion) तब कहते हैं, जब ज्ञान वस्तु से भिन्न होता है।^१ अरस्तू ने तीन अवस्थाएँ बतलायी हैं, जिनमें भ्रम सम्भव है—

(१) दो उँगलियों को एक दूसरे पर चढ़ाकर, उनके बीच में किसी एक वस्तु को रखने पर, दो वस्तुओं का बोध होता है। इस उदाहरण से स्पष्ट होता है कि भूल का कारण अनुचित निर्णय है और यह इसलिए हुआ है कि एक ही वस्तु ने दोनों उँगलियों को उमी प्रकार प्रभावित किया है जैसे दो वस्तुएँ कर सकती थीं। इस विश्लेषण के आधार पर कहा जा सकता है कि (क) प्रत्यक्ष वस्तु का नहीं, बल्कि वस्तु के द्वारा उत्पन्न किये हुए संवेद का होना है, और (ख) प्रत्यक्ष में संवेद-संबन्धी निर्णय छिपा रहता है।^२

(२) अरस्तू का दिया हुआ भ्रम का दूसरा उदाहरण यह है कि एक ही व्यक्ति को देखकर डरपोक उसे शत्रु समझता है और अनुरागी उसे मित्र समझता है। प्रश्न यह है कि ऐसा क्यों होता है? अरस्तू कहता है कि संवेग की उपस्थितिसे संवेद का प्रत्यक्ष करने में भूल हो गयी है।^३ इसका अर्थ है कि प्रत्यक्ष में संवेद का निर्णय होता है, जो संवेग की अवस्था में वस्तु के सदृश न होकर संवेग के सदृश हो जाता है। इसी प्रसंग में अरस्तू एक बात और कहता है, जिससे प्रत्यक्ष के एक और आधार का पता लग जाता है। वह कहता है कि जितना अधिक संवेग होता है, उतने ही कम सादृश्य में भ्रम उत्पन्न हो जाता है।^४ इससे पता चलता है कि प्रत्यक्ष में सम्मिलित निर्णय सादृश्य के आधार पर किया जाता है।

(३) अरस्तू का तीसरा उदाहरण ज्वर की अधिकता में अप्रस्तुत वस्तुओं का दिखाई देना है।^५ वस्तुएँ होती नहीं हैं, पर बीमार को दिखाई देती हैं। यह उदाहरण, आज के मनोविज्ञान के अनुसार, मतिभ्रम का है। अरस्तू ने

१. डी एनिमा, ४२७ बी, २

२. डी सॉमनिस, ४६० बी, २०

३. डी सॉमनिस, ४६० बी, २

४. डी सॉमनिस, ४६० बी, ६

५. डी सॉमनिस, ४६० बी, ११

भ्रम और मतिभ्रम में अंतर नहीं किया था। किन्तु प्रस्तुत प्रसंग में उक्त अंतर न करने से कोई हानि नहीं। यहाँ तो केवल यह देखना है कि वस्तु की अनुपस्थिति में होनेवाला प्रत्यक्ष कितना मानसिक क्रियाओं पर निर्भर है। अस्तु इस घटना के दो कारण बताता है, जो हमारे आधुनिक विचारों के अनुरूप हैं।

पहला कारण यह है कि प्रत्यक्ष की वस्तुओं के बिम्ब बनते हैं, जो बाह्य वस्तु के संपर्क में न रहने पर भी मिटते नहीं हैं।^१ आधुनिक मनोविज्ञान की भाषा ने इन बिम्बों को 'पश्चात् बिम्ब' (आफ्टर इमेज) कहते हैं। दूसरा कारण यह है कि ज्वर आदि की दशा में मन की नियंत्रण-शक्ति काम नहीं करती। यहाँ पर अस्तु, मानस प्रत्यक्ष की शक्ति से भिन्न, नियंत्रण की शक्ति को स्वीकार करता है।^२ मनोविश्लेषण-संप्रदाय में भी मन के भीतर रहनेवाली एक आलोचना-शक्ति 'इन्डोमाइकिक सेसर' को स्वीकार किया गया है।

पश्चात् बिम्ब

अस्तु 'पश्चात् बिम्ब' की घटना से परिचित था। इसी के ज्ञान के आधार पर, उमने कल्पना, स्मृति, स्वप्न आदि की प्रक्रियाओं को समझाया है। पश्चात्-बिम्ब का विवरण, उसने इतने स्पष्ट शब्दों में दिया है कि उसे कुछ और समझा ही नहीं जा सकता। वह कहता है कि ऐन्द्रिक-प्रत्यक्ष की वस्तुएँ ज्ञानेन्द्रिया को इस प्रकार प्रभावित करती हैं कि उनके प्रभाव न केवल प्रत्यक्ष के समय विद्यमान रहते हैं, बल्कि वस्तुओं के हट जाने पर भी रहते हैं।^३ इतना ही नहीं, उसे आधुनिक मनोविज्ञान द्वारा प्रमाणित किए हुए, पश्चात्बिम्ब के भावात्मक (पांजिटिव) और अभावात्मक (नेगेटिव) रूपों का भी ज्ञान था।

उसके मत में मानसिक क्रियाओं के शारीरिक सह-संबन्ध होते हैं। प्रत्यक्ष की क्रिया में पहले सवेद-संबन्धी अंगों, अथवा ज्ञानेन्द्रियों, पर वस्तु के गुणों का प्रभाव पड़ता है। ज्ञानेन्द्रियों के प्रभावित होने पर ही सामान्य सवेद्य वस्तु का

१. डी सॉमिनस, ४६० बी, १

२. डी सॉमिनस, ४६० बी, १६

३. डी सॉमिनस- ४६० बी १- ४५९ ए, २५

ज्ञान होता है। इसीलिए, ज्ञानेन्द्रियों में उत्पन्न प्रभाव, जो गण-संबन्धी परिवर्तन होता है,^१ एकाएक मिट नहीं पाता। यह परिवर्तन वास्तविक होने से भावात्मक होता है। अरस्तू कहता है कि देर तक किसी एक ही रंग पर दृष्टि जमाये रखने के बाद, यदि हम किसी दूसरे रंग को देखते हैं, तो वही पहलेवाला रंग दिखाई देता है।^२ इसके विपरीत, किसी चमकदार वस्तु, जैसे सूर्य, की ओर थोड़ी देर तक देखने के बाद यदि हम अपनी आँखें बन्द कर ले, तो कुछ देर तक वही रंग दिखाई देगा, किन्तु शीघ्र ही वह वैगनी, अथवा हलके नीले रंग में बदल जायेगा, फिर काला होगा और तब मिटेगा।^३ निश्चय ही ये उदाहरण क्रमशः भावात्मक और अभावात्मक पञ्चात् बिम्बों के हैं।

कल्पना

ये बिम्ब न बनने होने तो वाह्य वस्तु का, इन्द्रियों से सपर्क नष्ट होते ही, कोई ज्ञान शेष न रहता, किन्तु बिम्बों के ज्ञानेन्द्रियों में शेष रहने से इच्छा करते ही मानसिक चित्र उपस्थित हो जाते हैं।^४ इससे स्पष्ट है कि बिम्बों अथवा मानसिक चित्रों के आधार पर होनेवाली मानसिक क्रिया उसी जंतु में हो सकती है, जो संवेदों को प्रत्यक्ष कर सकता हो। पर सभी जंतु प्रत्यक्ष की दृष्टि से समान नहीं होते। अरस्तू ने संवेदों का विवरण प्रस्तुत करते हुए बताया था कि स्पर्श की शक्ति सभी जंतुओं में होती है। शेष में कुछ संवेदों की शक्ति होती है, कुछ की नहीं। केवल मनुष्य ऐसा जंतु है, जिसमें पाँचों संवेदों की शक्तियाँ पायी जाती हैं। दूसरी बात यह है कि मानसिक क्रियाएँ आधारभूत पदार्थों पर ही नहीं, मानसिक शक्ति पर भी निर्भर रहती हैं। इसलिए बहुत छोटे जंतु, जैसे चीटी, प्रत्यक्ष के चित्रों से काम नहीं ले पाते। उनसे बड़े जंतु प्रत्यक्ष के चित्रों से काम लेते हैं। पर उनके सही और गलत होने का निर्णय

१. डी सॉमिनस, ४५९ बी, ६
२. डी सॉमिनस, ४५९ बी, ११
३. डी सॉमिनस, ४५९ बी, १३
४. डी एनिमा, ४२७ बी, १८

नहीं कर पाते । प्रत्यक्ष के चित्रों से काम लेने की इस प्रारंभिक प्रक्रिया को, जिसमें सही-गलत का निर्णय नहीं होता है, अरस्तू कल्पना या 'इमेजिनेशन' मानता है ।^१

मनुष्य में निर्णय की शक्ति विकसित हो जाती है, इसलिए वह कल्पना से तभी काम लेता है जब उसकी निर्णय-शक्ति भावना से, रोग में अथवा निद्रा से बाधित हो जाती है ।^२ जैसे, वह सूर्य की परिधि के एक ही फुट होने की कल्पना कर सकता है, यद्यपि वह जानता है कि सूर्य की परिधि पृथ्वी से भी बड़ी है । इसी प्रकार, ज्वर के प्रकोप में वह भयानक पशु देखता है; निद्रा की अवस्था में स्वप्न देखता है । अरस्तू के अनुसार ये ही कल्पनाएँ हैं । वह स्वतंत्र कल्पनाओं को ही अपने विवेचन में स्थान देता है, जब कि आधुनिक मनोविज्ञान में नियंत्रित कल्पनाओं को भी स्थान दिया जाता है ।

स्मृति

दूसरी मानसिक प्रक्रिया, जिसे अरस्तू प्रत्यक्ष से प्राप्त चित्रों पर निर्भर बनाता है, स्मृति है । इसके सर्वप्रथम में उसका कथन है कि यह प्रक्रिया उन्हीं पशुओं में पायी जाती है, जिन्हें समय का ज्ञान होता है ।^३ प्रत्यक्ष के काल से कुछ समय बीत जाने के बाद, जब प्रत्यक्ष अनुभव के चित्र दुवारा मन के सामने उपस्थित होते हैं, तभी स्मृति मानी जाती है । अरस्तू का कथन है कि जिस शक्ति से समय के सामान्य सवेदों का ज्ञान होता है, उसी शक्ति से स्मृति भी होती है ।^४ पर प्रत्यक्ष और स्मृति, एक ही मानसिक क्रिया के अंग होने पर भी, भिन्न होते हैं । एक तो समय का व्यवधान दोनों में भेद कर देता है । दूसरे, प्रत्यक्ष और स्मृति में भिन्न प्रतीतियों का अन्तर है । प्रत्यक्ष में बाह्य वस्तु की प्रतीति होती है, किन्तु स्मृति में केवल उसके सादृश्य (Similarity) की

१. डी एनिमा, ४२७ बी, १६; ४२८ ए, ५-१५; ४२८ बी, १, १०

२. डी एनिमा, ४२९ ए, ५

३. डी मेमोरिया, ४४९ बी, २६

४. डी मेमो०, ४५० ए, १० के नीचे

प्रतीति होती है। इस अमर को व्यक्त करने के लिए, अरस्तू कहता है कि स्मृति प्रत्यक्ष की वह स्थिति है, जिसमें प्रत्यक्ष और बाह्य वस्तु के बीच सादृश्य का संबंध रहता है।^१ स्मृति-संबंधी बहुत-सी बातें अरस्तू के पुनरावर्तन (रिकलेक्शन) के विवेचन से स्पष्ट होती हैं।

पुनरावर्तन

वह, आधुनिक मनोवैज्ञानिकों की भाँति, स्मृति के कार्य को पुनरावर्तन (Recollection) पर निर्भर मानता था। यदि किसी पुराने अनुभव का मानसिक पुनरावर्तन हो जाता है तो उस अनुभव का स्मरण होना अवश्य-भावी है।^२ यह प्रक्रिया एक प्रकार की खोज है। ऊपर कहा जा चुका है कि किसी अनुभव को याद करने की तुरत आवश्यकता नहीं होती, कुछ समय बीत जाने पर ही होती है। जिस समय याद करने की आवश्यकता होती है, वह अनुभव, ज्ञानेन्द्रियों पर पड़े हुए बहुत-से प्रभावों के जटिल सस्थान का अंग बन चुकता है। इसलिए पुनरावर्तन का प्रयत्न करनेवाले को शारीरिक पृष्ठभूमि पर अंकित प्रभावों को ढटोलना पड़ता है।^३ अरस्तू इसे प्रमाणित करने के लिए बतलाता है कि उन व्यक्तियों की स्मरण-शक्ति बहुत खराब होती है, जिनके शरीर के ऊपरी अंग बहुत बड़े होते हैं। उसका तात्पर्य यह है कि शिर बहुत बड़ा होने से प्रत्यक्ष की क्रिया में सम्मिलित होनेवाले अंगों पर बोझा पड़ता है।^४

अरस्तू का यह निरीक्षण उचित हो अथवा न हो, इससे यह तो मालूम होता है कि वह पुनरावर्तन को भौतिक अवयवों पर भी निर्भर समझता था। उसका दूसरा कथन इस विचार को और भी स्पष्ट कर देता है कि बालकों और वृद्धों की स्मरण-शक्ति खराब होती है। अरस्तू इसका कारण यह बताता है कि बालकों

१. डी मेमोरिया, ४५१ ए, १५

२. डी मेमोरिया, ४५१ बी, ५

३. डी मेमोरिया, ४५३ ए, १५

४. डी मेमोरिया, ४५३ बी, १

के शरीर में वृद्धि होते रहने के कारण, और वृद्धो के शरीर में पतन होते रहने के कारण इतनी गति होती रहती है कि स्मृति-संबंधी स्पंदन ठीक मार्ग पर नहीं जा पाते।^१ वह मन के उचित मार्ग से हट जाने से भी पुनरावर्तन में बाधा पहुँचने की बात कहता है।^२ यदि वह मस्तिष्क के अवयवों में बने हुए मार्गों की चर्चा कर देता तो उसका विवरण बिलकुल आज के मनोविज्ञान से मिलता। पर मार्ग की कल्पना करने से, उस मार्ग को मस्तिष्क में स्थित करने तक केवल एक ही कदम का अंतर है।

पुनरावर्तन का दूसरा आधार अनुभव के अवयवों के पारस्परिक संबंधों में मिलता है। अरस्तू कहता है कि हम उस अनुभव तक, जिसकी खोज करते हैं, एकाएक नहीं पहुँच पाते हैं। अनुभवों की शृंखला में हमें एक अनुभव से दूसरे तक बढ़ना पड़ता है। यह इसलिए संभव होता है कि अनुभव के अंश परस्पर सन्नद्ध (Contiguous) हो जाते हैं।^३ इस संबद्धता (Contiguity) का कारण कभी अनुभवों की एकरूपता, कभी एककालिकता और कभी अद्य-अशी संबंध होता है।^४ अरस्तू के इन विचारों में मानसिक साहचर्य ' (एसोसिएशन) ' के उन नियमों का संकेत है, जिन्हें डेविड ह्यूम^५ ने स्मृति के आधारभूत सिद्धान्तों के रूप में प्रचलित किया था।

उपर्युक्त दो आधारों के अतिरिक्त, स्मरण करने के ढंग पर भी पुनरावर्तन का होना, न होना निर्भर रहता है। यदि अनुभव करते समय, अनुभव को किसी क्रम से समझ लिया जाता है और उसी क्रम से स्मरण किया जाता है,

१. डी मेमोरिया, ४५३ बी, ४
२. डी मेमो०, ४५२ बी, १
३. डी मेमोरिया, ४५१ बी, १७
४. डी मेमोरिया, ४५१ बी, २१
५. डेविड ह्यूम (१७११-७६) स्कॉटलैंड का प्रसिद्ध विचारक था। कोलरिज का कथन है कि ह्यूम ने साहचर्य के नियमों का संकेत टामस एक्वीना की ' डी एनिमा ' की व्याख्या से लिया था

तो सरलतापूर्वक पुनरावर्तन हो जाता है।^१ कभी-कभी सुपरिचित अनुभव अल्प परिचित अनुभवों के पुनरावर्तन में बाधक होते हैं।^२ जैसे, किसी के नाम का स्मरण करने समय, अधिक परिचयवाला मिलता-जुलता नाम बारबार याद आता है और वह नाम नहीं याद आता, जिसे हम याद करना चाहते हैं। यदि अनुभव के सभी तथ्यों से समान परिचय प्राप्त कर लिया जाये, तो यह कठिनाई भी दूर हो सकती है। तीसरी आवश्यक बात, इस प्रसंग में, अरस्तू ने यह बतलायी कि काल-सवध पुनरावर्तन के लिए बहुत आवश्यक है।^३ यदि हम यह याद कर सकते हैं कि अनुभव किस समय हुआ था, तो उस अनुभव को दुहरा सकते हैं। आधुनिक मनोविज्ञान में सीखने के ढंग पर पुनरावर्तन की सफलता निर्भर मानी जाती है और सीखनेवाले को इसी प्रकार के सुझाव दिये जाते हैं।

निद्रा

अरस्तू के मनोवैज्ञानिक विवेचन में, निद्रा और स्वप्न की समस्याएँ भी प्रत्यक्ष से ही सवध रखती हैं। प्रत्येक जीवित प्राणी की दो ही अवस्थाएँ होती हैं। वह सोता है, अथवा जागता है।^४ जितने समय तक जागता रहता है, बराबर सवेदन की क्रिया होती रहती है और बाह्य वस्तुओं के प्रत्यक्ष होने रहते हैं। ये क्रियाएँ निरंतर नहीं हो सकती, क्योंकि ज्ञानेन्द्रियाँ भी अन्य अंगों की भाँति थकती रहती हैं।^५ इस तथ्य को प्रमाणित करने के लिए अरस्तू इस बात की ओर संकेत करता है कि प्रायः भोजन के उपरान्त, थकावट (Fatigue) के कारण, रोग की दशा में, अथवा शैशव-काल में, नीद बहुत आती है। इन सभी हालतों में शारीरिक क्रियाओं का भार उन्हें बहन करनेवाली शक्तियों से अधिक हो जाता है।

१. डी मेमोरिया, ४५२ ए, १
२. डी मेमोरिया, ४५२ ए, २६
३. डी मेमोरिया, ४५२ बी, २१
४. डी सॉम्नो, ४५४ बी, १
५. डी सॉम्नो, ४५४-ए, ३०

नींद का विवरण^१ देते हुए, अरस्तू ने आमाशय की गर्मी के उतार-चढ़ाव को नींद का कारण बतलाया है। मनुष्य तथा अन्य पशुओं के आमाशय में जो ऊष्मा रहती है, वही भोजन में निकाले हुए रस को धमनियों के मार्ग से निर की ओर ले जाती है। जब वह रस निर तक पहुँच जाता है और आगे जाने का मार्ग नहीं रहता, तो नीचे की ओर लौटता है और साथ ही ऊष्मा का भी पतन होता है। ज्यों ही ऊष्मा का अधःपतन प्रारंभ होता है, मनुष्य ऊँघने लगता है और ज्यों-ज्यों यह प्रक्रिया आगे बढ़ती है निद्रा की अन्य अवस्थाएँ, अचेतनता, स्वप्न आदि उत्पन्न होती हैं। इन प्रक्रियाओं की प्रगति के साथ-साथ संवेदन तथा प्रत्यक्ष का बाध^२ होता है और सुप्त प्राणी की इन्द्रियाँ अपनी सोयी हुई शक्ति को फिर से प्राप्त कर लेती हैं।^३ इस प्रकार, अरस्तू ने निद्रा को दो रूपों में देखा है। एक तो वह इसे काम से टूटे हुए प्राणियों के दैनिक निर्माण-काल के रूप में देखता है, दूसरे, स्वप्न की आधारभूमि के रूप में।

स्वप्न

अरस्तू का स्वप्न-संबन्धी विचार भी ध्यान देने योग्य है। आज भी बहुत से लोग समझते हैं कि स्वप्न में न केवल हमारे मानसिक विकार रूप ग्रहण करने हैं, बल्कि इनमें कोई आध्यात्मिक शक्ति हमें भावी घटनाओं के संदेश देती है। अरस्तू ने इस प्रकार के विश्वासों का खंडन कर वैज्ञानिक दृष्टिकोण की स्थापना की। स्वप्न में भावी घटनाओं के संकेत मिलने की बात पर, उसने कहा कि जाग्रत में सोची हुई बातों में से भी बहुत-सी हो पड़ती है। अतः केवल यह होता है कि जाग्रत अवस्था में हम जानते हैं कि हम किसी घटना को सभाव्य मान रहे हैं, अथवा उसकी आकांक्षा कर रहे हैं, स्वप्न में इस प्रकार का ज्ञान नहीं रहता।

अरस्तू के इस विचार को समझने के लिए हमें यह जानना आवश्यक है

१. डी सॉम्नो०, ४५७-बी १ से २७ तक
२. डी सॉम्नो०, ४५४-बी, १०
३. डी सॉम्नो०, ४५५-बी, २३

कि अरस्तू निद्रा में पूर्ण अचेतनता का समावेश नहीं मानता था। निद्रा में हमारी थकी हुई मवेद-शक्तियाँ आराम करती हैं, किन्तु ऐसा नहीं होता कि किसी प्रकार के सवेद होने ही न हो।^१ वह कहता है कि कुछ लोग सोते-सोते कुछ पूछिए तो उसका उत्तर दे देते हैं।^२ यह बहुत लोग जानते रहते हैं कि वे सो रहे हैं, अथवा स्वप्न देख रहे हैं। जिनको इतनी चेतना नहीं रहती, वे भी इन्द्रियों पर पड़े हुए प्रभावों को थोड़ा-बहुत जानते रहते हैं। जैसे, कभी-कभी छोटी-मोटी आवाजों को बिजली की कड़क समझ लिया जाता है।^३

उन अवस्थाओं के विषय में, जिनमें ऐसे अनुभव होते हैं, अरस्तू का सुझाव है कि सोना और जागना एक दूसरे के विपरीत होने से, एक दूसरे से अलग नहीं किये जा सकते हैं। सोने में हम थोड़ा-थोड़ा जागते रहते हैं और जागने में थोड़ा-थोड़ा सोते रहते हैं।^४ इस प्रकार सोचने पर ऊपर के अनुभवों को हमें प्रत्यक्ष के ही विभाग में मानना पड़ेगा; पर ये ऐसे प्रत्यक्ष हैं, जिन्हें सत्य और असत्य की कसौटी पर कसा नहीं जा सकता। जैसे, छोटी-मोटी आवाजें बड़ी मालूम होती हैं। इनमें सत्य का अंश रहता है, किन्तु विस्तार के कारण वह असत्य हो जाता है। अरस्तू ऐसे प्रत्यक्षों को, जो सत्य और असत्य दोनों हो, कल्पना कहता था। इसलिए हमें यह मानना पड़ेगा कि ये स्वप्न कल्पना के आकार के होते हैं।

वे स्वप्न जिनमें कुछ घटनाओं का आभास मिलता है और जागने पर उन्हें हम सही पाते हैं, इन कल्पनाओं के आकारवाले स्वप्नों से भिन्न अवश्य हैं, पर अलौकिक नहीं हैं। स्वप्न के इन अनुभवों को अरस्तू दो प्रकारों में बाँटता है। कुछ अनुभव समीप की घटनाओं से संबन्ध रखते हैं। दूसरे इतने दूर के होते हैं कि उनमें हम अपने जाग्रत के अनुभवों से कोई संबन्ध नहीं पाते हैं।

१. डी सॉम्निस, ४६२ ए, १९

२. डी सॉम्निस, ४६२ ए, २६

३. डी डिविनेशनी पर सॉम्निस, ४६२ बी, १०

४. डी सॉम्निस ४६२ ए, २५ से नीचे

अरस्तू दूरस्थ घटनाओं के अनुभवों को केवल सह-घटित^१ (Coincident) मानता था। समीपस्थ घटनाओं के स्वप्नगत अनुभवों को वह दिन के अनुभवों पर आधारित मानता था।

उसका कथन है कि जागते समय, जब हम कोई काम करना चाहते हैं अथवा करते रहते हैं, तो हमारा ध्यान उन कामों में इतना फँसा रहता है कि स्वप्न में भी हम अपने को उन कामों को करता हुआ पाते हैं। इससे यही नतीजा निकलता है कि स्वप्न में होनेवाली बातों के आधार दिन के कामों में बनते रहते हैं। इसका उलटा भी संभव है। दिन के कामों के आधार रात में दिखाई देनेवाले चित्रों में बन सकते हैं।^२ यह भी आवश्यक नहीं है कि स्वप्न के सकेतों के आधार पर हमेशा क्रिया होती है। स्वप्न कोई जाग्रत के चित्तन तो होते नहीं, वे तो ज्ञानेन्द्रियों में दबे हुए उन स्पन्दों में रूप ग्रहण करते हैं, जिनकी ओर जागरूक होकर ध्यान नहीं दिया जा सकता।^३ अरस्तू के इस कथन में स्वप्न के अचेतन (Sub-conscious) आधार का संकेत है, जिसे मनोविश्लेषण संप्रदाय ने स्वप्न की व्याख्या में प्रमुख स्थान दिया है।

अरस्तू ने स्वप्न की व्याख्या^४ की भी चर्चा की है। उसका कथन है कि स्वप्न की व्याख्या में वह व्यक्ति सफल हो सकता है, जो स्वप्न के रूपों में वस्तु सादृश्य^५ (Objective Resemblance) खोज सकता है, क्योंकि स्वप्न का स्वरूप पानी में दिखाई देनेवाले प्रतिबिम्ब की भाँति होता है। आशय यह है कि पानी में दिखाई देनेवाला प्रतिबिम्ब स्थिर नहीं रहता, जो उसका भलीभाँति निरीक्षण किया जा सके। स्वप्न में दिखाई देनेवाले रूप

१. डी डिबिनेशनी, ४६३ ए, ३३ से ४६३ बी, ३ तक

२. डी डिबिनेशनी, ४६३ ए, २७

३. डी सॉमिनस, ४६१ बी, २२

४. डी डिबिनेशनी, ४६४ बी, ७-१५

५. डी डिबिनेशनी, ४६४ बी, ७

भी इसी प्रकार बदलते रहते हैं। व्याख्या करने में, दूसरी बात ध्यान देने की यह होती है कि स्वप्न का कौन-सा अंश स्वप्न का अर्थ पूरा-पूरा व्यक्त करता है। अरस्तू के मनोवैज्ञानिक चिंतन में संवेदन के ही विभिन्न विकारों का विवेचन मिलता है। उपर्युक्त मानसिक क्रियाओं में एक भी ऐसी नहीं मिली, जिसके विकास का इतिहास ज्ञानेन्द्रियों के स्पर्शों से प्रारंभ न हुआ हो।

विचार

अब अरस्तू मानसिक विकास के उस स्तर की चर्चा करता है, जिस पर, मानसिक प्रक्रिया किसी इन्द्रिय की अपेक्षा नहीं करती। 'मन', अरस्तू के मत में, न तो इन्द्रिय है और न इन्द्रियों से संबद्ध है। वह कोई भौतिक वस्तु नहीं है, केवल एक क्षमता है, आत्मा का एक स्वतंत्र विभाग है।^१ किन्तु प्रश्न यह उठता है कि यह विभाग वस्तुओं को फिर जानता कैसे है? ज्ञान प्राप्त करने के लिए, ज्ञाना और ज्ञेय में संबंध होना चाहिए। हम प्रश्न में, अरस्तू कहता है कि बाह्य वस्तुएँ 'मन' के द्वारा ज्ञेय नहीं हैं। वस्तुज्ञान तो प्रत्यक्ष में ही हो जाता है। 'मन का ज्ञेय स्वयं मन है।'^२ जैसे, कोरी पट्टी^३ पर सभी कुछ लिखा रहता है, उसी प्रकार आत्मा में सभी वस्तुओं का ज्ञान अव्यक्त रूप से वर्तमान रहता है, क्योंकि आत्मा सब वस्तुओं की वास्तविकता है।

यहाँ पर दो प्रश्न फिर उठ जाते हैं। एक यह कि यदि मन कोरी पट्टियाँ के समान है और उस पर अंक बनने पर वस्तुओं का ज्ञान होता है, तो उसका कोई स्थूल रूप होना चाहिए। दूसरा यह कि यदि आत्मा में अव्यक्त रूप से सभी वस्तुओं का ज्ञान रहता है, तो बिना संवेद और प्रत्यक्ष के भी ज्ञान होना चाहिए। अरस्तू की बात ठीक-ठीक समझ लेने पर ये प्रश्न अनावश्यक प्रतीत होते हैं।

१. डी एनिमा, ४२९ ए, २१-२५।

२. डी एनिमा, ४२९ बी, ३०-४३० ए, ४।

३. डी एनिमा, ४३० ए, १।

उसके कथन से जॉन लॉक का सिद्धान्त कि 'मन' एक कोरी पटिया है, जिस पर अनुभव ज्ञान अंकित करता है, बहुत दूर है। अरस्तू यह नहीं कहता कि मन कोरी पटिया है, बल्कि उसी की भाँति है। उस पर अंक लिखे नहीं जाते बल्कि अपने आप उभरते हैं।

दूसरा प्रश्न भी अनावश्यक है। आत्मा में सभी वस्तुओं का ज्ञान अव्यक्त रूप से रहने का यह अर्थ नहीं है कि पशुओं को भी वह ज्ञान हो सकता है, जो मनुष्य को होता है। अरस्तू के मत में अव्यक्त से व्यक्त तक एक विकासक्रम पूर्ण होता है। विकास का प्रत्येक स्तर अगले स्तर की प्रकृति बन जाता है। इस प्रकृति में अगले स्तर पर व्यक्त होने वाली विशेषताओं के प्रस्फुटन की क्षमता रहने पर भी, वे विशेषताएँ व्यक्त नहीं हो सकतीं क्योंकि उनकी वास्तविकता अगले स्तर पर संयुक्त होनेवाली आकृति में रहती है।

इस सामान्य सिद्धान्त का तिरस्कार कर अरस्तू के 'मन' का सिद्धान्त समझ में नहीं आ सकता। जीवित शरीर में स्पर्श-शक्ति का समावेश होते ही वह जंतु हो जाता है और उसे स्पर्श का अनुभव होने लगता है। धीरे-धीरे, अन्य संवेद-शक्तियों का विभिन्न ज्ञानेन्द्रियों से संयोग होता है और तब विभिन्न संवेदों के अनुभव होते हैं। इन संवेदों में व्यवस्था और नियमन करनेवाली सामान्य संवेद-शक्ति का समावेश होता है और प्रत्यक्ष होने लगते हैं। इन प्रत्यक्षों के बिम्ब बनते हैं और इन बिम्बों के उदय और अस्त से पुनरावर्तन होता है, स्मृति बनती है और भूलें भी होती हैं। बिम्बों के ही स्मृत और विस्मृत रूपों के संयोगों के प्रत्यक्ष से भ्रम होते हैं, कल्पनाएँ विकसित होती हैं, स्वप्न दिखाई देते हैं।

यही पर आत्मा का एक विभाग 'मन' की आकृति लेकर, प्रत्यक्ष-शक्ति

१. जॉन लॉक (१६३२-१७०४) — अंग्रेज विचारक, जो नैसर्गिक ज्ञान के खंडन के लिए प्रसिद्ध है। मनोविज्ञान के इतिहास से पता चलता है कि उसने अरस्तू का अध्ययन किया था। (देखिए, ब्रेट, हिस्ट्री ऑफ साइकाॅलॉजी, अ० १२, पृ० ४०३, १९५३ के संस्करण में)

२. अरस्तू के 'मन' के सिद्धान्त के लिए देखिए डी एनिमा. अ० ४-८

से प्राप्त किये हुए बिम्बों अथवा मानमन्त्रियों की व्यवस्था करता है; उन आकृतियों में भी आकृति का समावेश करना है। अरस्तू के इस विचार को हम सभी समझ सकते हैं; जब यह कल्पना करे कि हमारे मानसिक जीवन में, सवेद से लेकर विचार तक, बाह्य वस्तुओं के प्रभाव से उत्पन्न स्पन्दों और उन स्पन्दों के स्पन्दों की, एक के बाद एक सूक्ष्म शक्तियों द्वारा व्यवस्था होती चली जाती है। इस विकासक्रम में सूक्ष्मतम व्यवस्था का नाम 'विचार' है और जिस शक्ति, विभाग अथवा क्षमता के द्वारा यह व्यवस्था संपन्न होती है, उसका नाम 'मन' है।

इस प्रकार सोचने पर ही अरस्तू द्वारा कही हुई 'मन' और 'विचार'-संबंधी बातों को समझा जा सकता है। वह कहता है कि 'मन' आकृतियों की आकृति है, जैसे सवेद-शक्ति सवेद्य वस्तुओं की आकृति है। विचार की वस्तुएँ सवेद्य आकृतियों में रहती हैं। मन की वस्तुएँ अविभाज्य होती हैं, सरल होनी हैं। ठीक ही है, सवेद की आकृतियाँ मन के वित्त विषय हैं। आकृतियाँ विभाजित नहीं होती। अरस्तू के 'मन' और 'विचार' के प्रत्यय मानसिक क्रिया-संबंधी विचार की वरम सीमा हैं। इसके बाद कर्म का क्षेत्र आ जाता है।

अध्याय ८

दर्शन

अरस्तू का दर्शन उसके भौतिक विज्ञान का परिशिष्ट है। भौतिक विज्ञान में अरस्तू ने 'सत्ता' के आठ भेद माने थे और उन आठों की प्रकृति पर विचार किया था। दर्शन में वह आठ सत्ताओं में से 'सार' (Essence) अथवा 'द्रव्य' (Substance) को प्राथमिक सिद्ध करता है और इस प्राथमिक सत्ता का स्वरूप निश्चित करने का प्रयत्न करता है। भौतिक विज्ञान में चार कारणों के अनुसंधान के द्वारा सत्ताओं की व्याख्या की गयी थी। दर्शन में अरस्तू ने चार कारणों में से एक को प्राथमिक सिद्ध करने का प्रयत्न किया है। इसी प्रकार भौतिक विज्ञान में अरस्तू ने गतिशील वस्तुओं की प्रकृति पर विचार कर, उनके अटल केन्द्र का निश्चय किया था। दर्शन में वह गति के मूल स्रोत का ईश्वर से तादात्म्य दिखाता है।

दर्शन को अरस्तू विज्ञानों में 'प्रथम' कहता था। इसे वह मनुष्य की नैसर्गिक जिज्ञासा का चरम विकाम मानता था। उसने 'तत्त्वविद्या' के प्रारम्भ में कहा है कि 'स्वभावतः सभी मनुष्यों की जानने की इच्छा होती है।'^१ इसी स्वभाव के कारण इन्द्रिय-संवेदन होता है। संवेदनो का स्मृति में विकास होता है। इस विकास से अनुभव और अनुभव से विज्ञान की प्राप्ति होती है। विज्ञान से दार्शनिक ज्ञान की उपलब्धि होती है। इस प्रकार अरस्तू के मत से दर्शन की उत्पत्ति में मनुष्य की सहज जिज्ञासा का चरम उत्कर्ष देखने को मिलता है। इसी लिए दर्शन को उसने विज्ञानों में प्रथम कहा था।

दार्शनिक ज्ञान के स्वभाव के आधार पर भी उसने इसे प्रथम ठहराया था। उसका कथन है^२ कि दर्शन में प्राप्त होनेवाला ज्ञान उच्चतम सामान्य

१. मेटाफिजिका, ९८० ए, १

२. मेटा०. ९८२ ए, २१; ३०; ९८२ बी, ५; ७

का ज्ञान है। इसका ज्ञान हो जाने से उन सभी दृष्टान्तों का ज्ञान हो जाता है जो इससे अनुशासित हैं। इस ज्ञान को वह समस्त जेय वस्तुओं में से श्रेष्ठतम का ज्ञान कहता है, क्योंकि दर्शन की जेय वस्तु संपूर्ण प्रकृति की प्राप्य वस्तु है। वह समस्त ज्ञान की आधारभूमि है और उसी में ससार के आदि कारण का ज्ञान निहित है।

पूर्ववर्ती मतों का सिंहावलोकन

अरस्तू ने आद्योपान्त ऐतिहासिक विधि का प्रयोग किया है। इसे वह अपनी दार्शनिक समस्या के सुलझाने में भी काम में लाता है। पूर्ववर्ती दार्शनिकों के मतों पर दृष्टि डालकर वह बतलाता है कि उनके मस्तिष्क में कारणों का ज्ञान स्पष्ट न था, यद्यपि उन्होंने स्पष्ट रूप से बहुत सी जानने योग्य बातें कह डाली थीं। भौतिक दर्शनों के संस्थापकों ने अपने चार भूतों के विचार में पदार्थ अथवा उपादान कारण की कल्पना की थी। किन्तु इसी में गति (Movement) की समस्या छिपी थी। लकड़ी, काँसा आदि उपादान अपने को किसी वस्तु में नहीं बदल सकते। अरस्तू का कहना है कि इसकी समुचित व्याख्या न कर पाने पर, उन्होंने यह कहकर काम चलाया था कि प्रकृति में परिवर्तन ही नहीं होते।^१

हरमोटिमस, एनेक्जागोरस और पारमेनाइडीज ने गति के कारण की समस्या को दूसरे दार्शनिकों की तुलना में अधिक स्पष्ट किया था। अरस्तू का कथन है कि एनेक्जागोरस ने हरमोटिमस से अपने विचार प्राप्त किये थे।^२ एनेक्जागोरस के 'नाउस' की कल्पना वस्तुओं को गति देनेवाली तथा उनकी व्यवस्था करनेवाली, 'चेतन सत्ता' (Conscious Existence) की कल्पना थी। पारमेनाइडीज के इस कथन को कि सबसे पहले 'प्रेम' उत्पन्न हुआ, अरस्तू गति के कारण की ही अस्पष्ट चेतना मानता है।

लक्ष्य का संकेत अरस्तू के विचार से एम्पीडॉक्लीज के कथनों में निहित

१. मेटाफिजिका, ९८३ बी, २०-९८४ ए, ३०

२. मेटा०, ९८४ ए, १८

है ।' इन विचारक ने शुभ और अशुभ को वस्तुओं का सार कहा था । अरस्तू का कहना है कि एक शुभ में सभी शुभों का पर्यवसान होने से, एम्पीडाक्लीज को लक्ष्य के विचार का जन्मदाता मानना चाहिए । पर इन सभी विचारकों को अरस्तू अगिक्षित सैनिक कहता है, जो बिना किसी योजना के शत्रु के दल में घुस जाते हैं और अकस्मात् कहीं मूझ गया तो दो-चार बढ़िया हाथ भी मार देते हैं ।

अरस्तू के विचार से 'आकृति' की ओर प्लेटो का ध्यान गया था और इसे उसने अपने 'प्रत्ययों' के सिद्धान्त में व्यक्त किया था । अरस्तू ने मेटाफिजिका में प्लेटो के मत की सक्षिप्त व्याख्या देकर विस्तृत आलोचना की है । इसी से प्रारंभ कर हम अरस्तू के दर्शन में प्रवेश कर सकते हैं ।

अरस्तू के अनुसार प्लेटों का प्रत्यय सिद्धान्त

अरस्तू का कथन है कि सुकरात ने पहले-पहल अपनी परिभाषा-पद्धति से नैतिक कर्मों में एक सामान्य की खोज प्रारंभ की थी । प्लेटो ने इसी पद्धति के प्रयोग से प्रकृति के सामान्य को खोजने का प्रयत्न किया । प्लेटो ने संवेद्य (Sensibele) वस्तुओं की परिभाषाएँ सभव न पाकर यह निष्कर्ष प्राप्त किया कि वस्तुओं में न रहकर, सामान्य 'प्रत्ययों' में रहता है । किन्तु उसने सवेद्य वस्तुओं और उनके प्रत्ययों में सम्बन्ध स्थापित करने के अभिप्राय से यह माना था कि वस्तुएँ, प्रत्ययों के स्वभाव का भाग प्राप्त करने से, अस्तित्ववान् होती हैं ।

प्लेटो के इन विचारों में अरस्तू को पाइथागोरस के मत की छाप दिखाई दी । उसके विचार से प्लेटो ने 'संख्या' न कहकर वस्तुओं के मौलिक आकारों को 'प्रत्यय' अथवा 'विचार' कहा था । वस्तुओं और प्रत्ययों के अतिरिक्त, प्लेटो ने इनके बीच के स्वभाव की वस्तुओं की भी कल्पना की थी । ये गणित की नित्य वस्तुएँ हैं, जिनमें कभी कोई परिवर्तन होता ही नहीं । किन्तु इनका

१. मेटा०, ९८५ ए, १-९

२ मेटा० बु० ए अ० ६ ९८७ बी ५- ९८८ ए ७-१३

स्वभाव प्रत्ययों से भिन्न हैं। वस्तुओं के प्रत्येक वर्ग का एक ही प्रत्यय होता है, जिसके स्वभाव का दूसरा कोई प्रत्यय नहीं होता। गणित की वस्तुओं में एक ही तरह की बहुत सी होती हैं। अरस्तू का कथन है कि प्रत्ययों के रूप में प्लेटो ने वस्तुओं के सार की कल्पना की थी। वह कहता है कि प्लेटो ने सारभूत प्रत्ययों के आवार पर भी विचार किया था और कहा था कि वह 'एक' है। इस प्रकार अरस्तू को प्लेटो के प्रत्यय-सिद्धान्त में अपने 'आकृति' और 'प्रकृति' के मत का प्रारम्भिक रूप मिला। अरस्तू ने भी तो अपने चार कारणों को दो में घटाया है, किन्तु प्लेटो के मत में उसे कुछ अयुक्त विचार दिखाई दिये जिनकी उसने आलोचना की।^१

प्रत्यय सिद्धान्त की आलोचना

अरस्तू का कहना है कि प्लेटो ने अनावश्यक रूप से वस्तुओं के प्रतिरूपों (Copies) की कल्पना की थी।^२ उसके विचार से यह कार्य उसी तरह का था जैसे थोड़ी होने से किसी को वस्तुओं के गिनने में अमुविधा जान पड़े और वह, उतनी ही वस्तुएँ और मिलाकर उन्हें दूनी कर ले। अरस्तू को प्रत्ययों की कल्पना से दूसरा कोई लाभ न दिखाई दिया। अरस्तू के कथन का अभिप्राय यह है कि वस्तुओं के स्वभाव का ज्ञान प्राप्त करने में 'प्रत्ययों' से कुछ भी सहायता नहीं मिलती। यह कह देना कि वस्तुओं के स्वभाव का सार प्रत्ययों में है, उनके स्वभाव का ज्ञान नहीं करा देता है, केवल नाम की वृद्धि हो जाती है।

अरस्तू का कथन है कि दार्शनिक समस्या वस्तुओं में होनेवाले परिवर्तनों का रहस्य समझने की, उनके पारस्परिक सम्बन्धों को समझने की तथा यह जानने की है कि परिवर्तनशील वस्तुओं में कोई नित्य तत्त्व है, अथवा नहीं। किन्तु उनके विकास का कारण यदि उनसे अलग है, वस्तुएँ यदि प्रत्ययों के स्वभाव का असफल अनुकरण ही करती रहती हैं, तो प्रश्न ज्यों का त्यों बना रहता है कि वस्तुएँ अपने आदर्श का अनुकरण करने का प्रयत्न करने की प्रेरणा

यह है कि 'श्वेतता' को हम श्वेत वस्तुओं में अलग नहीं कर पाते। इस प्रकार वस्तुओं की परिभाषा करने में गुण (Quality) और परिमाण (Quantity) का कथन कर दिया जाता है। किन्तु, यद्यपि गुण और परिमाण आदि अस्तित्वों का 'मत्ता' अथवा 'द्रव्य' से सम्बन्ध हो जाता है, ये 'द्रव्य' का सार नहीं हैं, न उनके मूल-भूत स्वभाव के द्योतक हैं।

इस अन्तिम विचार से यह सकेत मिलता है कि व्यवहार में, किसी द्रव्य से सम्बन्ध होने के कारण, अद्रव्य को भी उसका स्वभाव मान लिया जाता है। जैसे चिकित्सक को, उसकी दवा और उसके यंत्रों आदि को एक ही विशेषण से सूचित किया जाता है। हम इन सबको एक ही वस्तु नहीं मान सकते, फिर भी प्रसंग की एकता के कारण उनको एक-सा मान लेते हैं। कभी-कभी बहुत से अवयवों में पारस्परिक सम्बन्ध होने से, उन सबको मिलाकर एक वस्तु समझ लिया जाता है। अरस्तू ने 'इलियड' का उदाहरण दिया है। 'इलियड' होमर का एक महाकाव्य है, जिसमें बहुत सी घटनाओं का समुच्चय है, किन्तु इसे एक कहा जाता है।^१

उचित विचार में इन सब व्यावहारिक असंगतियों को दूर करना होगा। तभी हम वस्तुओं के 'सार' अथवा मूलभूत स्वभाव को खोज सकेंगे। जटिल वस्तुओं के सार की खोज करने से वास्तविक सार नहीं मिल सकता।^२ जटिल वस्तुओं में विभिन्न प्रकार के अवयवों का समाहार होता है, किन्तु वे सभी वस्तु के अस्तित्व के लिए अनिवार्य नहीं हैं। जैसे 'गायक होना' मनुष्य के स्वभाव का अनिवार्य लक्षण नहीं है। बिना गायक हुए भी मनुष्य हो सकता है। इसी प्रकार गोरा, काला, लम्बा, चौड़ा आदि होना भी मनुष्य का स्वभाव नहीं।^३ स्वभाव से अरस्तू का तात्पर्य उस मूलभूत 'द्रव्य' से है, जिसके बिना किसी दी हुई वस्तु का अस्तित्व संभव न हो। 'सार' के कथन से 'द्रव्य' की ही परिभाषा होती है, जो सरल है, एक है और सभी भौतिक वस्तुओं के अस्तित्व

१. मेटाफिजिका, १०२९ बी, १३-१०३१ ए, १०

२. मेटा०, १०३० ए, ५

३. मेटाफिजिका, १०३१ बी, २५; १००७ ए, ३०

का आधार है। इस प्रकार अरस्तू के चिंतन में वस्तुओं के मूलभूत स्वभाव की समस्या 'द्रव्य' की समस्या में सम्मिलित हो जाती है।

द्रव्य का विचार

अरस्तू साधारण धारणाओं की असंगति विखिलाकर व्यक्तिगत विचार की स्थापना करना चाहता था। 'द्रव्य' के विचार में भी यही बात है। साधारण विचार में मनुष्य, घोड़ा आदि सभी वस्तुओं को मध्य वस्तु माना जाता है और इनके 'सार' की खोज की जाती है। प्लेटो ने भी इन्हीं भौतिक वस्तुओं का सार निश्चित करने के लिए 'प्रत्ययो' को मध्य माना था। अरस्तू को यह विचार अयुक्त लगा कि वस्तुओं का सत्य उनसे अलग हो और वह इन्हीं वस्तुओं में उनके 'सार' और 'द्रव्य' की खोज करने लगा।

अरस्तू के सार-सम्बन्धी विचार से मालूम हुआ था कि वस्तुओं का सार उनके 'द्रव्य' में रहता है और यह 'द्रव्य' वस्तु के भौतिक अवयवों में नहीं है, न उनके समाहार में है। 'द्रव्य' वस्तु के गुण और परिमाण आदि उपाधियों (Limitations) का आधार है, सरल है और वस्तु की परिभाषा में इसी की परिभाषा होती है। परिभाषा के स्वरूप के विश्लेषण से अरस्तू यह भी निश्चित कर देता है कि 'द्रव्य' कभी भी परिभाषा व्यक्त करनेवाले वाक्य में विधेय (Predicate) नहीं बन सकता। यह सदैव उद्देश्य ही बनता है। परिभाषा-सूचक वाक्य में सार के कथन से 'द्रव्य' को ही सूचित किया जाता है। किन्तु इस कथन से यह भ्रम नहीं होना चाहिए कि इन्द्रिय-सवेद्य वस्तुएँ 'द्रव्य' हैं।

अरस्तू के ऊपर दिये हुए विचारों से ही इन्द्रिय-सवेद्य वस्तुओं का द्रव्य होना असिद्ध हो जाता है। 'द्रव्य' में अवयव नहीं होते, वह सरल अस्तित्व है, किन्तु इन्द्रियों से जिन वस्तुओं का ज्ञान होता है, वे सरल नहीं हैं। अरस्तू इन वस्तुओं की परिभाषा संभव नहीं मानता था, क्योंकि ये परिवर्तनशील

हैं तथा विविष्ट हैं। उसके मत में विविष्ट वस्तुओं का ज्ञान प्रतीति से होता है।^१ परिभाषा केवल सामान्य की ही संभव है।

अब बड़ी विचित्र स्थिति उत्पन्न होती है। एक ओर अरस्तू बतलाता है कि 'द्रव्य' का अर्थ वह वस्तु है, जो सभी विधेय-पदों का उद्देश्य हो सके, जिसमें एतावत्त्व हो और जो अपने आप स्थित रह सके। दूसरी ओर उसका कथन है कि परिभाषा के द्वारा केवल सामान्य का ज्ञान हो सकता है, विविष्ट का नहीं। पर परिभाषा केवल 'द्रव्य' की ही संभव है।^२

सामान्य का अद्रव्यत्व

वह स्पष्ट रूप से कहता है कि 'द्रव्य' सामान्य नहीं हो सकता। इसके समर्थन में वह तीन युक्तियाँ देता है। सामान्य एक प्रकार की वहुत सी वस्तुओं में व्याप्त रहता है, किन्तु 'द्रव्य' किसी वस्तु-विशेष में ही रहता है।^३ 'द्रव्य' किसी उद्देश्य का विधेय नहीं बन सकता, किन्तु सामान्य को विधेय बनाया जा सकता है।^४ उरार्की तीसरी युक्ति यह है कि सामान्य किसी एक वस्तु के लिए नहीं प्रयुक्त हो सकता।^५ अरस्तू के इन कथनों में ऐसा लगता है कि 'द्रव्य' किसी विविष्ट वस्तु को ही माना जा सकता है।

अरस्तू के इस विवेचन में हमें दो निष्कर्ष प्राप्त होते हैं। पहला यह कि 'द्रव्य' में एकत्व (Unity) और विविष्टत्व (Particularity) होना चाहिए, और दूसरा यह कि सामान्य न होते हुए भी सामान्य परिभाषा के द्वारा उसका ज्ञान होना चाहिए। अरस्तू का प्रयत्न यह दिखलाने का है कि प्रकृति में जो वस्तुएँ हैं, उनमें एक सामान्य तत्त्व निहित है जो वस्तुओं से पृथक् सत्ता रखने पर भी विविष्ट वस्तु का 'द्रव्य' बन जाता है। इसे समझने के लिए अरस्तू का वस्तुओं का विभाजन, प्रकृति और आकृति का भेद तथा सामर्थ्य और वास्तविकता का सम्बन्ध समझने की आवश्यकता है।

१. मेटाफिजिका, १०३६ ए, १।

२. मेटा०, १०३१ ए, १

३. मेटा०, १०३८ बी, १०।

४. मेटा०, १०३८ बी, १५

५. मेटा०, १०४१ ए, ५

प्राथमिक तथा द्वितीय प्रकार के द्रव्य

अरस्तू के लिए 'सार' और 'द्रव्य' की एकता दिखाना उतना ही आवश्यक था, जितना दोनों में भेद करना। इसके लिए, उसने द्रव्यों को दो वर्गों में बाँटा था। प्राथमिक द्रव्य वे हैं, जिनमें 'सार' और 'द्रव्य' का अंतर नहीं होता।^१ ऊपर कहा जा चुका है कि 'द्रव्य' का ज्ञान 'सार' के कथन से होता है, किन्तु यदि सार द्रव्य से अलग होता तो यह समझना पाना कठिन होता कि सार के ज्ञान से द्रव्य का ज्ञान होता है। फिर, अलग अस्तित्व होने पर सार स्वयं ही एक प्रकार का द्रव्य हो जाता और उस दशा में सार के ज्ञान के लिए उसके भी सार को खोजना पड़ता, जिससे सार के विचार में अनवस्था दोष आ जाता। इतना ही नहीं, द्रव्य और सार में भेद कर देने से द्रव्य का स्वभाव उसके सार में न पाया जाता। वह कहता है कि यदि शुभ का सार शुभ न होता, तो वास्तविकता का सार वास्तविक और इकाई का सार एक न हो पाता।^२

पर दोनों को अलग करना भी अरस्तू को आवश्यक समझ पड़ा। बिना 'द्रव्य' से अलग हुए 'सार' किसका सार होगा? कोई भी सार अपने से भिन्न वस्तु का ही सार हो सकता है। तभी यह जिज्ञासा सार्थक भी हो सकती है कि अमुक वस्तु का सार क्या है? इन्हीं दोनों आवश्यकताओं से बाध्य होकर उसने 'द्रव्य' के दो भेद किये—प्राथमिक तथा द्वितीय। प्राथमिक द्रव्य में सार और द्रव्य का भेद नहीं है। अरस्तू के उदाहरण में आत्मा प्राथमिक द्रव्य है, शरीर प्रकृति है और मनुष्य दूसरे प्रकार का द्रव्य है।^३ इस कथन से यह अनुमान किया जा सकता है कि अरस्तू के विचार से द्वितीय प्रकार के द्रव्यों में प्रारम्भिक द्रव्य और प्रकृति का संयोग हो जाता है। ये सचमुच द्रव्य नहीं हैं, किन्तु इन्हें द्रव्य इसलिए माना जाता है कि ये अपने समान वस्तुओं को उत्पन्न करते हैं। मनुष्य से मनुष्य की उत्पत्ति होती है, इनमें पिता-पुत्र का सम्बन्ध होने से सापेक्ष अर्थ में इन्हें द्रव्य कहा जाता है।^४

१. मेटाफिजिक्स, १०३७ बी, १

२. मेटा०, १०३१ बी, ८

३. मेटा०, १०३७ ए, ५

४. मेटा० १०३७ ए, ८

अरस्तू के इस विचार का स्पष्ट अर्थ यह है कि इन्हें द्रव्यवत् व्यवहार करने से द्रव्य कह दिया जाता है।

प्रकृति और आकृति

अरस्तू के उपर्युक्त विवेचन से सहायता लेकर, उसके 'द्रव्य' का अर्थ समझने का प्रयत्न करने पर, हमारा ध्यान 'आकृति' की ओर जाता है। वह आत्मा को प्राथमिक 'द्रव्य' कहता है और उसे मनुष्य की आकृति भी कहता है, क्योंकि वह इसी आत्मारूपी द्रव्य और शरीररूपी प्रकृति के संयोग से मनुष्य की उत्पत्ति बतलाता है। अपने भौतिक शास्त्र में निम्नलिखित किये हुए चार कारणों को वह 'मेटाफिजिका' में दो ही में घटा देता है।^१ यहाँ वह उत्पत्ति का अर्थ किसी प्रकृति में कोई आकृति उत्पन्न करना मानता है। वह कहता है कि न तो हम गोला बना सकते हैं, न काँसा बना सकते हैं, पर काँसे का गोला बना सकते हैं। इस कलात्मक उत्पत्ति में बनानेवाला केवल निमित्त है, जो दिये हुए पदार्थ में एक आकृति उत्पन्न कर देता है।^२

प्राकृतिक वस्तुओं और कलाकृतियों में अरस्तू निमित्त का अंतर मानता था। कलाकृतियाँ तभी उत्पन्न होती हैं, जब कलाकार किसी पदार्थ में गति उत्पन्न करता है। प्राकृतिक उत्पादन में गति का स्रोत वस्तु से अलग नहीं रहता, क्योंकि यहाँ पर गति उत्पन्न करनेवाली प्रकृति है, जो वस्तुओं में परिवर्तन उत्पन्न कर अपने आंतरिक उद्देश्यों को प्राप्त करती है। इस प्रकार सभी वस्तुओं में, चाहे वह प्रकृति से उत्पन्न हों, चाहे कला के द्वारा, दो तत्त्व होते हैं—प्रकृति और आकृति।

अरस्तू पदार्थ को द्रव्य नहीं मानता था; दोनों में कुछ साम्य अवश्य मानता था।^३ उसका कहना है कि पदार्थ की कोई परिभाषा संभव नहीं है। यदि किसी वस्तु में से उष्ण, शीत आदि सभी गुण निकाल दिये जायें, तो पदार्थ

१. मेटा०, १०४४ ए, ३२-३७

२. मेटा०, १०३३ ए, २३-बी, १८

३. मेटा०, १०२८ बी, ३५-१०२९ ए, ३५

कहलानेवाली कोई वस्तु नहीं बचेगी। पदार्थ की कल्पना केवल गुणों के आधार की आवश्यकता से बाध्य होकर कर ली जाती है। किन्तु पदार्थ का न कोई आकार है, न अपना अलग अस्तित्व है। 'यह' कहकर पदार्थ की ओर संकेत किया ही नहीं जा सकता, तब वह 'द्रव्य' कैसे हो सकता है। पदार्थ कहलानेवाला तत्त्व वास्तविक वस्तुओं की 'संभावना' अथवा प्रकृति है। आकृति वह वास्तविकता है जो इस संभावना के साथ संयुक्त होकर उसे वस्तु में परिणत करती है।

सामर्थ्य और वास्तविकता

अरस्तू का प्रकृति और आकृति का भेद समझने के लिए उसके सामर्थ्य और वास्तविकता-सम्बन्धी विचारों को समझने की आवश्यकता है। वह बार-बार इस बात पर जोर देता है कि हम प्रकृति और आकृति को अलग नहीं कर सकते, केवल दोनों को स्थूल वस्तुओं में ही पा सकते हैं। फिर भी वह इन दोनों में भेद करता है और प्रकृति को केवल विचार की आवश्यकता से अस्तित्व मानता है, जब कि आकृति में वह द्रव्यत्व मानता है। अरस्तू का अर्थ समझने के लिए आवश्यक है कि उसकी प्रकृति और आकृति को दो सूक्ष्म तत्वों के रूप में देखा जाय।

अरस्तू प्राकृतिक वस्तुओं के निरीक्षण से, उनमें व्याप्त स्थायी तत्त्व अथवा 'द्रव्य' की खोज कर रहा था। वह समझता था कि वस्तुओं में कोई नित्य तत्त्व अवश्य छिपा है, क्योंकि वह यह नहीं मान सकता था कि इतनी विस्तृत प्रकृति सारहीन वस्तुओं से बनी है। विचार करने पर उसे ऐसा लगा कि ममस्त प्रकृति का सार एक ही हो सकता है और इसलिए उसमें 'एतावत्त्व' होना चाहिए। फिर वह सोचता था कि यदि उक्त सार सामान्य नहीं है, तो उसके कथन से वस्तुओं की परिभाषा कैसे होगी।

इस गुत्थी को अरस्तू ने दो प्रकार से सुलझाने का प्रयत्न किया। एक बार उसने कहा कि वस्तुओं की जो आकृति है अथवा उनका जो रूप है, वही उनका 'द्रव्य' अथवा 'सार' है। किन्तु आकृति के लिए प्रकृति चाहिए, इसलिए उसने प्रकृति को आधारभूत कारण मानकर उसकी नित्यता का निराकरण कर दिया क्योंकि किसी वस्तु में दो 'द्रव्य' नहीं रह सकते।

दूसरी बार उसने दिखाया कि प्रकृति और आकृति में कुछ एकता है। इसे उसने सामर्थ्य और वास्तविकता के भेद से स्पष्ट किया।^१ प्रकृति में आकृति ग्रहण करने की सामर्थ्य है^२ किन्तु आकृति वह वास्तविकता है, जिसे ग्रहण करने में मूल प्रकृति वस्तु हो जाती है। इसी प्रकार एक मनुष्य दूसरे मनुष्य को उत्पन्न करने की सामर्थ्य रखता है, किन्तु वह सामर्थ्य तभी सार्थक होती है, जब वह वास्तविकता में परिणत हो जाती है। अरस्तू ने इन दोनों दशाओं के विविध उदाहरण दिये हैं। मनुष्य में ज्ञान प्राप्त करने की सामर्थ्य है, किन्तु वह तब तक निरर्थक है, जब तक वास्तविक ज्ञान प्राप्त न किया जाये। अरस्तू को उत्पन्न वस्तु और उसकी सभावना में विकास के स्तर का भेद सर्वत्र दिखाई दिया। इसी को उसने प्रकृति और आकृति कहकर तथा सामर्थ्य और वास्तविकता कहकर व्यक्त किया।

इस भेद को कई रूपों में समझने की आवश्यकता है। प्रकृति में निरंतर सामर्थ्य से वास्तविकता का विकास होता रहता है, किन्तु सामर्थ्य नहीं वास्तविकता ही प्राथमिक है।^३ वास्तविकता का प्राथमिक अस्तित्व न होता तो सामर्थ्य उसे उत्पन्न न कर पाती। वास्तविक मनुष्य न होता तो उसमें दूसरा वास्तविक मनुष्य उत्पन्न करने की सामर्थ्य न होती। उत्पादक में उत्पादन की सामर्थ्य होती है, किन्तु इसलिए कि उत्पादन की वास्तविकता उसमें स्वाभाविक है। पर वह पूरी वस्तु को नित्य नहीं मान सकता था, क्योंकि नित्य वस्तु में परिवर्तन नहीं होते और न उसकी उत्पत्ति होती है। उसका विनाश भी नहीं होता। इसी लिए उसने आकृति और प्रकृति का अन्तर अथवा अनित्य और नित्य तत्त्वों का भेद बताते हुए वस्तुओं में उनका अनिवार्य सम्बन्ध दिखाया था।

सामर्थ्य और वास्तविकता के आधार पर अरस्तू ने वस्तुओं को श्रेणियों में बाँट दिया था। जिनमें सामर्थ्य अधिक और वास्तविकता कम है, वे निम्न-श्रेणी के अस्तित्व हैं, अथवा इस प्रकार कहे कि जिनमें सामर्थ्य है, किन्तु वह

१. मेटा०, भाग 'लैम्बा', अ० २; भाग 'एच', अ० २

२. मेटा०, १०५० ए, १५

३. मेटा०, भाग 'थीता', अ० ८

बहुत ही कम वास्तविकता में परिणत हो पाती है। इस विचार से प्रकृति की वस्तुओं से आकाश के पिंड अधिक वास्तविक है। उनमें केवल चक्राकार गति होती है और कोई परिवर्तन नहीं होना। उनकी न उत्पत्ति होती है और न विनाश होता है। सबसे वास्तविक ईश्वर है। ईश्वर की कोई सामर्थ्य ऐसी नहीं है, जिसे वह वास्तविक रूप में न रख सकता हो। अस्तु का सामर्थ्य और वास्तविकता का विवेचन धीरे-धीरे ईश्वर सम्बन्धी विवेचन में बदल जाता है।

ईश्वर-सम्बन्धी विचार

अस्तु ने उत्पत्ति के चार कारण माने थे—प्रकृति, आकृति, निमित्त और लक्ष्य। विचार करने पर उसने वस्तुओं में केवल दो ही पाये—प्रकृति और आकृति। सभी प्राकृतिक वस्तुएँ किसी प्रकृति में किसी आकृति का संयोग होने से उत्पन्न होती हैं। प्राकृतिक वस्तुओं में गति का स्रोत नहीं है। वे प्रकृति से आन्दोलित होती हैं। गति का स्रोत आकाश है। वहीं प्राकृतिक वस्तुओं का निमित्त है। किन्तु सम्पूर्ण प्रकृति का लक्ष्य कहाँ है? प्रकृति अपनी सामर्थ्य में विकास करते-करते किसे प्राप्त करना चाहती है? अस्तु के सामर्थ्य और वास्तविकता के विवेचन से पता लगता है कि वास्तविक रूप में सामर्थ्य ईश्वर में है। प्रकृति का समस्त प्रयत्न अपनी समस्त सामर्थ्य को वास्तविकता में परिणत कर, ईश्वर को ही प्राप्त करने का है।

अस्तु के दर्शन में ईश्वर का प्रसंग व्यवस्त रूप से बहुत कम आया है, किन्तु उसके सम्पूर्ण विज्ञान और दर्शन का आगम ईश्वर की सिद्धि करना ही मालम होता है। गति की समस्या को लेकर उसने दिखाया कि जगत् में एक वस्तु दूसरी में गति उत्पन्न करती है। इससे उसने एक ऐसे चालक की आवश्यकता का समर्थन किया, जो किसी दूसरी वस्तु के द्वारा चालित न हो। इसे उसने आकाश कहा था और 'ईश्वर' से बना हुआ बतलाया था। मेटा-फिजिका में उसने दो बातें ऐसी कही हैं, जिनसे यह अनुमान करना आवश्यक हो जाता है कि आकाश प्रथम नहीं है। एक तो वह यह कहता है कि प्राथमिक द्रव्य में पदार्थ नहीं होता दूसरी यह कि मूल कारण वही हो सकता है जो

पूर्ण सत्य में अवस्थित हो।' आकाश में पदार्थ का संयोग है, क्योंकि ईश्वर, पृथ्वी आदि चार भूतों (Physical Elements) से भिन्न होने पर भी, पदार्थ ही है और वह पूर्ण सत्य नहीं है, क्योंकि अभी ऊपर कहा जा चुका है कि आकाश भौतिक वस्तुओं की अपेक्षा अधिक वास्तविक है, पर उसमें भी सामर्थ्य का अंश है।

अरस्तू ने एक प्रसंग में कहा है कि उसके पूर्वज आकाश-पिंडों को देवता मानते थे, किन्तु उसने यह भी कहा है कि बहुत्व में पदार्थ होना अनिवार्य है।^१ इसलिए आकाश को, जो पिंडों का आधार है, मूल अस्तित्व मानना उचित न होगा। वह कहता है कि प्रथम कारण अथवा प्रथम सत्ता (Existence) में गति नहीं हो सकती। वह केवल प्राथमिक गति उत्पन्न कर सकता है।^२ भौतिक शास्त्र के अंतर्गत कहा जा चुका है कि प्राथमिक गति चक्राकार गति है। इन दोनों विचारों को एकत्र करने से स्पष्ट होता है कि प्राथमिक सत्ता, जो प्राथमिक गति का कारण है, प्राथमिक गति करनेवाले से भिन्न है। यहाँ भी ईश्वर का ही संकेत है। अरस्तू के अनुसार, प्रथम गति प्रेम से उत्पन्न हुई।^३

प्रथम चालक (First Mover) की चर्चा करते हुए अरस्तू ने मेटाफिजिका में कहा है कि वह अनिवार्य रूप से स्थित है। यही पर अनिवार्य स्थिति का अर्थ स्पष्ट करते हुए वह कहता है कि अनिवार्य रूप से वही स्थित हो सकता है, जो प्राकृतिक आन्दोलनों में विरुद्ध स्वभाव का हो और सदा एक ही प्रकार से स्थित रहता हो।^४ इससे भी ईश्वर का ही अनिवार्य रूप से होना सिद्ध होता है। आकाश तो एक ही प्रकार से स्थित नहीं रहता, क्योंकि वह घूमता रहता है।

अन्त में वह ईश्वर के स्वभाव के सम्बन्ध में दो प्रसंगों में बतलाता है कि वह चेतन (Conscious, Intelligent) सत्ता है। इनमें से प्रथम प्रसंग में वह स्पष्ट रूप से कहता है कि इसी सत्ता पर आकाश और प्रकृति दोनों निर्भर

१. मेटा०, १०७१ ए, ३५।

२. मेटा०, १०७४ बी, १

३. मेटा०, १०७३ ए, २४।

४. मेटा०, १०७२ बी, ५ से ऊपर

५. मेटा०, १०७२ बी, ५-१२

है।^१ ईश्वर को चेतन सत्ता बतलाने हुए वह ईश्वर में विचार और विचार के विषय का तादात्म्य दिखलाता है।^२ वह कहता है कि ईश्वरीय विचार की समस्या बहुत दुरूह है। यदि वह कुछ नहीं सोचता है, तो वह आलसी मनुष्य की भाँति पड़ा सोता रहता है, जो ईश्वर की शान के खिलाफ़ है। किन्तु यदि वह अपने से भिन्न वस्तु के विषय में सोचता है, तो वह वस्तु ईश्वर से अधिक मूल्यवान् होगी, जिसके विषय में ईश्वर सोचता रहता है। इस प्रकार उसने यह तय किया कि ईश्वर अपने ही विषय में सोचता रहता है। ठीक भी है, जब वह सभी कारणों का कारण है, ससार की आदि सत्ता है, उसमें सम्पूर्ण प्रकृति की वास्तविकता वर्तमान है, तब वह अपने से भिन्न किय वस्तु का चिन्तन करेगा।

इस चिन्तनशील ईश्वर के विषय में अरस्तू का कथन है कि वही सम्पूर्ण जगत् का शुभ है। वह नित्य है, शाश्वत है और उस आनन्द में निरतर लीन रहता है जिमकी एक साधारण झलक हम मनुष्यों को कभी-कभी थोड़ी देर के लिए मिल पाती है। ईश्वर में अरस्तू जीवन का भी आरोप करता है, क्योंकि उसके विचार से जीवन ही चिन्तन की वास्तविकता है। किन्तु ध्यान रहे कि वह ईश्वर को मनुष्यों की भाँति नहीं मानता। वह पहले ही कह चुका है कि प्रथम द्रव्य में अवयव नहीं होते। वह विशिष्ट है, क्योंकि उसके समान दूसरा कुछ नहीं है। परिभाषाएँ सभी उसी की ओर मँकेत करती हैं, क्योंकि सबमें व्याप्त होने से वह उच्चतम सामान्य है।^३

उपसंहार

अरस्तू के दर्शन-सम्बन्धी सपूर्ण विवेचन पर दृष्टि डालकर, यदि हम एक बार फिर प्रश्न करें कि 'द्रव्य' क्या है? तो उत्तर मिलेगा कि सच्चे अर्थ में अरस्तू के द्रव्य-सम्बन्धी विचार ईश्वर पर ही धटित होते हैं। द्रव्य के सम्बन्ध में अरस्तू ने बतलाया था कि वह उत्पत्ति और विनाश के क्रम से

१. मेटा०, १०७२ बी, १३ २. मेटा०, १०७४ बी, १५-१०७५ ए, १०

३. मेटा०, १०७२ बी, १५-२९

पृथक् है। उसमें न तो अवयव हैं और न वह अवयवों का समूह है। सत्, द्रव्य में प्रकृति और आकृति का भेद नहीं है। परिवर्तनों से वह प्रभावित नहीं होता और उसकी अलग, स्वतन्त्र सत्ता है, फिर भी वह किसी न किसी रूप में वस्तुओं से सम्बन्ध रखता है। ये सभी विशेषताएँ ईश्वर का द्रव्य मानने पर उसमें मिल जाती हैं। किन्तु अरस्तू की सबसे बड़ी समस्या यह दिखलाने की थी कि प्रकृति सत्य से गून्घ, एकदम खोखली नहीं है। इसी लिए तो उसने प्लेटो के प्रत्यय-सिद्धान्त का विरोध किया था।

प्लेटो के प्रत्यय-सिद्धान्त से सकेत लेकर ही तो उसने अपना आकृति का सिद्धान्त बनाया था। प्लेटो के प्रत्ययों को वह बार-बार आकृति कहता है, किन्तु साथ ही यह सूचित करता है कि प्लेटो की आकृतियाँ वस्तुओं से अलग हैं, इसलिए उनके रहते हुए भी वस्तुएँ सारहीन रह जाती हैं। प्लेटो ने प्रत्ययों को वस्तुओं का आदर्श बनलाया था, पर यह नहीं बतलाया था कि वे किसके प्रत्यय हैं। किसी मन की कल्पना के बिना प्रत्ययों की कल्पना निराधार ही रहती है। अरस्तू ने ईश्वर को चेतन कहकर सकेत किया कि नित्य आकृति ईश्वर के चितन से उद्भूत होती है। एक स्थान पर उसने यह भी कहा है कि इन्द्रिय-भवेद्य वस्तु का नाश हो जाने पर भी, आकृति अवशिष्ट रह जाती है और इसी से वह वस्तु के ज्ञान का माध्यम बनी रहती है। इस प्रकार ईश्वर के रूप में एक निरपेक्ष मन की कल्पना कर, उसने प्लेटो के प्रत्यय-सिद्धान्त को युक्तियुक्त बनाने का प्रयत्न किया। साथ ही यह कहने का प्रयत्न किया कि प्रकृति के परिवर्तनों का तह में एक स्थायी द्रव्य है।

गौण अथवा सापेक्ष अर्थ में उसने उन सभी वस्तुओं को द्रव्य कहा, जो पदार्थ में आकार उतर आने से बन जाती हैं। उसके कथन का अभिप्राय यही था कि पदार्थ नश्वर है, विकारवान् है, वह स्थायी द्रव्य नहीं हो सकता, किन्तु उसमें आकृति का अंश स्थायी है, सामान्य है और वस्तु के नष्ट होने के साथ ही नष्ट न होने से 'द्रव्य' है। द्रव्य का अलग अस्तित्व न होने से जिससे उसका संयोग होता है उस पूरी वस्तु को द्रव्य समझ लिया जाता है। इस प्रकार अंश का पूरे व्यक्ति पर आरोप हो जाता है। इन संयुक्त द्रव्यों में अपूर्णता

यही है कि उनमें सामर्थ्य और वास्तविकता का मेल है, अनित्य और नित्य का सम्मिश्रण है।

अरस्तू ने द्रव्य के इस सापेक्ष विचार से भौतिकवादियों (Materialists) के मत को उचित स्थान दिया। उसने यह न कहा कि पदार्थ कुछ भी नहीं है। वस्तु-जगत् में, आधार-भूत प्रकृति के रूप में पदार्थ को भी सत्ता है, किन्तु वह प्राथमिक नहीं है। प्राथमिक आकृति है, जिसकी वास्तविकता को पाकर पदार्थों में छिपी हुई प्रकृति वास्तविक हो जाती है। इस प्रकार अरस्तू ने अपने दर्शन के द्वारा संपूर्ण प्रकृति तथा उसके विशिष्ट अंगों के सत्य की, ईश्वर और उसके विचारों के रूप में स्थापना की।

अध्याय ९

नीतिशास्त्र

व्यावहारिक विज्ञान

प्रारम्भ में कहा जा चुका है कि अरस्तू ने विज्ञानों के दो विभाग किये थे— एक विभाग सैद्धान्तिक विज्ञानों का और दूसरा व्यावहारिक विज्ञानों का। सैद्धान्तिक विज्ञान उसने उन वैज्ञानिक अध्ययनों को कहा था जिनका उद्देश्य अपने क्षेत्र में सम्मिलित वस्तुओं का ज्ञान करा देने से पूरा हो जाता है। प्रस्तुत पुस्तक में, भौतिक विज्ञान से दर्शन तक, अरस्तू के विज्ञानों के इस विभाग का विवरण पूरा हो गया है। अब हम अध्याय से अत तक जिन शास्त्रों अथवा विज्ञानों की बात की जा रही है, वे अरस्तू के व्यावहारिक विज्ञान के विभाग में आते हैं। पहले विभाग में इस विभाग का सबसे बड़ा अंतर यह है कि इस विभाग में आनेवाले विज्ञानों के विवेच्य विषयों की जानकारी से अध्ययन का उद्देश्य पूरा नहीं होता। कारण यह है कि ये विज्ञान किसी न किसी रूप में कर्म की व्याख्या करते हैं। कर्म की व्याख्या समझ लेना पर्याप्त नहीं होता। इन विज्ञानों का उद्देश्य तभी पूरा होता है, जब इनके अंतर्गत आनेवाले कर्मों की प्रकृति समझकर तदनुकूल आचरण किया जाय। फलतः इन विज्ञानों की व्याख्याओं का उद्देश्य कर्म-संबंधी उपदेश होता है। कर्म-संबंधी उपदेश निहित रहने से इन्हें 'कला' भी कहा जाता है।

अरस्तू के इस विभाग में चार अध्ययन सम्मिलित हैं। नीतिशास्त्र का उद्देश्य उन कर्मों का उपदेश करना है, जिनका अभ्यास कर व्यक्ति अपने जीवन में सुख और सफलता का अनुभव तो कर ही सकता है, साथ ही समाज का अच्छा सदस्य और राष्ट्र का अच्छा नागरिक बन सकता है। इस अध्ययन को अरस्तू राजनीतिशास्त्र के अंतर्गत समझता था, क्योंकि राज्य पर ही नागरिकों की शिक्षा का तथा उनके आचरण के नियंत्रण का उत्तरदायित्व

रहता है। अरस्तू ने व्यावहारिक विज्ञानों में संभाषण कला तथा साहित्य-शास्त्र को भी स्थान दिया था। उसके समय में संभाषण का प्रयोग न्यायालयों तथा राजकीय सभाओं में ही होता था। इसलिए इसका भी सबंध उसने राजनीतिशास्त्र से ही माना था। साहित्य में उस समय दो ही अंग थे—काव्य और नाटक। इनमें चरित्र-चित्रण की ही प्रधानता थी। इसलिए अरस्तू इसे नीतिशास्त्र से सबद्ध मानता था। इस प्रकार, अरस्तू के विज्ञानों के इस समूह में राजनीति-शास्त्र ही प्रमुख विज्ञान ठहरता है। किन्तु अरस्तू राजनीतिक जीवन को उच्चतम नहीं मानता था।

तीन प्रकार के जीवन

अरस्तू के एथिका निकोमैकिया (निकोमैकीय नीति) नामक ग्रन्थ में तीन प्रकार के जीवन का उल्लेख मिलता है। निकृष्ट जीवन उन लोगों का है, जो सुख और दुःख के संवेदों के आधार पर कर्म करते हैं। इनके लिए वही कार्य शुभ है, जिनमें ऐद्रियक सुख प्राप्त हो। ऐसे लोगों को वह अशिक्षित कहता था। इनसे उन्नत जीवन उन लोगों का है, जो सम्मान को अपने जीवन का लक्ष्य मानते हैं। अरस्तू इस प्रकार के जीवन को राजनीतिक जीवन कहता था। उसके इस कथन में यह संकेत मिलता है कि उसके समय के राजनीतिक जीवन में सम्मान की आकांक्षा प्रधान थी। अरस्तू इस प्रवृत्ति की आलोचना करते हुए कहता है कि सम्मान की आकांक्षा सन्तुष्ट करती है कि वह व्यक्ति अपनी अच्छाई का प्रमाण चाहता है। यदि ऐसा है तो क्यों न उस अच्छाई को ही ध्येय बना लिया जाय, जिसे प्रमाणित करने के लिए सम्मान की आकांक्षा की जाती है। फिर, इस प्रकार के जीवन में एक कमी यह भी है कि सम्मान के लिए दूसरों का मुँह देखना पड़ता है।

अरस्तू को दार्शनिक का जीवन सब प्रकार से सपन्न मालूम हुआ।^१ इस जीवन में चिंतन ही प्रधान कार्य है। दार्शनिक जो भी करता है, चिंतन के

१. अशिक्षित, राजनीतिक और चिंतन-प्रधान (देखिए, एथिका निकोमैकिया, पु० १, अ० ५)

२. एथिका निको०, १० ७

आधार पर करता है। उसी का पूर्ण जीवन है, क्योंकि चित्तन ही ऐसा कार्य है जिसे अपने आप किया जा सकता है। अन्य सभी जीवन अपूर्ण है। न्याय-कर्त्ता तभी न्याय कर सकता है, जब दो व्यक्तियों में किसी प्रकार का मतभेद हो, वीर पुरुष वीरता तभी दिखा सकता है, जब किसी की रक्षा करनी हो। किन्तु विचारक को विचार करने के लिए किसी अन्य व्यक्ति की अथवा वस्तु की कोई आवश्यकता नहीं, वह अकेले ही चित्तन में मग्न रह सकता है। इस क्रिया में अवरोध की कोई गुंजाइश नहीं क्योंकि विचारक को अपनी तल्ली-नता में इतना सुख मिलता है कि वह निरंतर चित्तन में लगा रहना चाहता है।

इन सब विशेषताओं को देखकर अरस्तू ने इसी जीवन को आदर्श जीवन कहा। पर अरस्तू जानता था कि यह जीवन सबके लिए सुलभ नहीं है। इसलिए एक सीढ़ी नीचे उतरकर उसने सामान्य नागरिक की आचरण-सवधी समस्याओं पर विचार करना प्रारंभ किया।

उसने देखा कि सामान्य जीवन में किसी युक्तियुक्त विचार के आधार पर कर्म नहीं किये जाते। लोग सम्मान चाहते हैं, पर यह नहीं जानते कि वे कौन से कर्म हैं, जिनके अभ्यास से उन्हें अवाञ्छित रूप से सम्मान प्राप्त हो सकता है और न यही जानते हैं कि कर्म का अभ्यास किस प्रकार किया जा सकता है। इन्हीं लोगों के पथ-प्रदर्शन के निमित्त अरस्तू ने आचरण (Conduct) की समस्याओं पर विचार किया।

शुभ और परम शुभ

अरस्तू ने सबसे पहले शुभ और परम शुभ का अंतर स्पष्ट किया। उसने बताया कि कोई भी कार्य बिना किसी उद्देश्य के नहीं किया जा सकता। वह उद्देश्य ही, जिसे लक्ष्य कर कोई कर्म किया जाता है, शुभ^१ है। परन्तु जीवन कर्मों की शृंखला है। इसमें एक शुभ की प्राप्ति दूसरे शुभ की प्राप्ति

१. शुभ (Good) और परम शुभ (Highest Good) के अंतर पर देखिए, एथिका निकोमैकिया, पु० १, अ० १ और २

२. एथिका निको०, १०९४ ए, २



का आधार बन जाती है। इस प्रकार कर्म की शृंखला का विकास होता रहता है। जिस शुभ को साध्य मानकर अभी हम कर्म कर रहे हैं, वही आगे चलकर किमी अन्य शुभ की प्राप्ति में साधन बनेगा। ऐसी दशा में किसी ऐसे शुभ को, जो स्थायी रूप से शुभ नहीं है, जीवन का अंतिम लक्ष्य नहीं बनाया जा सकता, अथवा उसे परम शुभ नहीं कहा जा सकता है। परम शुभ' (Summum bonum) वही शुभ हो सकता है जिससे बढ़कर कोई लक्ष्य न हो और जो प्राप्त हो जाने पर, अकेला ही जीवन को सुखमय बना दे।

अरस्तू ने, जैसा ऊपर कहा जा चुका है, विचारमय जीवन में वास्तविक परम शुभ' की कल्पना की थी और यह भी बताया था कि यह सबके लिए सुकर नहीं है। इसलिए उसने विभिन्न परिस्थितियों में बुद्धि से काम लेने का सुगम मार्ग बताया। इसे अरस्तू का मध्य मार्ग कहा जाता है।

मध्य मार्ग

अरस्तू का कथन है कि मनुष्य में विभिन्न भावनाएँ हैं। ये द्वंद्व रहित नहीं हैं। भय की वस्तु देखकर भय की भावना उत्पन्न हो सकती है, अथवा अपने पराक्रम की भावना उत्पन्न हो सकती है। इसी प्रकार स्वादिष्ट भोजन देखकर अधिकतम स्वाद लेने की भावना हो सकती है, अथवा बिन्कुल ही अर्णवि हो सकती है। इन भावनाओं के द्वंद्व से किमी एक के साथ वह जाने में 'बुद्धि-सम्मत कर्म' (Action according to Reason) नहीं हो सकता। बुद्धि-सम्मत कर्म तब हो सकता है, जब विरोधी भावनाओं में से किसी के वशीभूत न होकर मध्य-मार्ग का अनुसरण किया जाय। भय की वस्तु देखकर भाग खड़ा होना, अथवा अनावश्यक ही आक्रमण कर देना दुर्बुद्धि का परिचय देता है। इसी प्रकार स्वादिष्ट भोजन का अकारण तिरस्कार कर देना, अथवा आवश्यकता से अधिक उपभोग करना, दोनों ही बुद्धि-सम्मत नहीं हैं।

१. एथिका निकोमैकिया, १, २, १०९४ ए, १७; १, ७ तथा १०, ७
२. अरस्तू के परम शुभ का सिद्धान्त उसके यूडीमॉनिज्म में मिलता है। 'यूडीमॉनिया' का अर्थ 'भला जीवन' और 'भले कर्म' है।
३. एथिका निको०, ११०४ ए, १५-२५

सोच-समझकर, जिस समय, जिस रूप में और जिस सीमा तक जिस कार्य को करना उचित हो करना चाहिए। इसी प्रकार के कर्मों में नैतिक गुण माना जाता है, किन्तु बिना अभ्यास के इस मार्ग पर चलना संभव नहीं है।

अरस्तू का कहना ठीक ही है। सब कुछ सोचते और समझते हुए भी, जिसने स्वादिष्ट वस्तुओं का उचित मात्रा में सेवन करने का अभ्यास नहीं किया है, वह अवसर पड़ने पर अपनी इच्छा को रोक न सकेगा। जिसने किसी की लगनेवाली बात मुनकर, समझदारी का जवाब देने की आदत नहीं डाली है, वह ऐसी अवस्था में कभी भी अपने क्रोध को दबा नहीं सकता। कभी एक भीठी बात कह देने से कोई मितभापी नहीं कहा जायगा। नैतिक आचरण तो तभी माना जा सकता है, जब एक-सी परिस्थितियों में सदैव एक-सा व्यवहार दिखाई दे। इसी लिए अरस्तू ने अभ्यास की आवश्यकता पर बल दिया।

ऐच्छिक और अनैच्छिक कर्म

अभ्यास की बात स्पष्ट करने के लिए अरस्तू ने ऐच्छिक (Voluntary) और अनैच्छिक (Non-voluntary) कर्मों का अंतर स्पष्ट किया। अभ्यास ऐच्छिक कर्मों का होता है, अनैच्छिक कर्मों का नहीं। अनैच्छिक कर्म वे हैं जिनके होने में, कर्त्ता नहीं, बाह्य कारण प्रधान होते हैं, अथवा वे कर्म, जिन्हें कर्त्ता अज्ञानवश ही कर डालता है। इनमें से दूसरे प्रकार के कर्म ऐच्छिक भी बन सकते हैं। यदि कर्त्ता अज्ञानवश कोई कर्म कर बैठता है और अनिष्ट फल प्राप्त होने पर पश्चात्ताप करता है, तो वह कर्म अनैच्छिक होगा। पर कर्त्ता को पश्चात्ताप न होने पर उसका कर्म जो प्रारम्भ में अनैच्छिक था, ऐच्छिक बन जाता है। निश्चय ही इस विवेचन में अरस्तू उत्तरदायित्व की बात सोच रहा है। ऐच्छिक कर्म तभी माना जा सकता है, जब कर्त्ता को उस कर्म के करने के लिए उत्तरदायी माना जा सके। अनिष्ट फल पर

१. एथिका निको०, ११०३ए, २५

२. एथिका निको०, ३, १-२। विशेष रूप से १११०-बी, १ से १११२-ए, १५ तक

पश्चात्ताप करने से प्रकट होता है कि यदि कर्त्ता को पहले से उस फल के प्राप्त होने की आशा होती तो वह कर्म न करता।

कभी-कभी भूख, क्रोध आदि संवेगों के बश में होकर किये हुए कर्मों के लिए भी कर्त्ता को उत्तरदायित्व से मुक्त कर दिया जाता है। अरस्तू इसके पक्ष में न था। उसका कहना है कि फिर तो कर्त्ता को केवल नैतिक कर्मों के लिए ही उत्तरदायी माना जा सकेगा, अनैतिक कर्मों के लिए नहीं। दूसरी बात यह है कि कर्त्ता के सकल्प से कर्म ऐच्छिक बनता है। सभी कर्मों का मूल किसी न किसी इच्छा में ही रहता है, इसलिए किसी कर्त्ता को यह कहकर उत्तरदायित्व से मुक्त नहीं किया जा सकता कि उसने भूख से पीड़ित होकर अथवा क्रोध के आवेश में अमुक कर्म कर डाला, ये भावावेश (States of Passion) इच्छाओं से ही उत्पन्न होते हैं। देखना यह चाहिए कि कर्त्ता ने सकल्प किया था अथवा नहीं। सकल्प (Volition) विचारपूर्वक इच्छा करने को कहा जाता है। यदि किसी दी हुई परिस्थिति में, कर्त्ता अपनी इच्छा की पूर्ति के निमित्त, विचार कर उपयुक्त कर्म का निश्चय करता है तो वह अवश्य ही सकल्प करता है और अपने कर्म का उत्तरदायित्वपूर्ण कर्त्ता कहलाने की योग्यता (Merit) प्राप्त करता है।

ऐच्छिक कर्म बार-बार करने से ही कर्म का अभ्यास होता है और इस प्रकार का अभ्यास होने पर ही चरित्र का विकास माना जाता है।^१ चरित्र (Character) का विकास होने पर किसी कर्त्ता के कर्म पर नैतिक गुण का आरोप किया जाता है। इस विचार को अरस्तू यह कह कर व्यक्त करता है कि नैतिक गुण चरित्र की विशेषता है।^२ चरित्र का विकास, वह ऐच्छिक कर्मों के अभ्यास पर निर्भर मानता था।

मध्य मार्ग का नियम

अरस्तू के नैतिक विवेचन में सबसे कठिन बात मध्य मार्ग का चुनाव है। --
जीवन की विभिन्न म यदि कर्त्ता भावावेश के कारण अथवा



सवेगों के बहाव में पड़कर, सुख की प्राप्ति की कामना से या दुःख का निवारण करने के लिए, सम्मान प्राप्त करने की इच्छा से या अपमान से बचने के लिए जो कर्म जिस प्रकार और जितनी मात्रा में करना चाहिए, उससे कम या अधिक करना है, तो वह नैतिक नियम का उल्लंघन करता है। कर्म की परिस्थितियों में बहुत बचकर चलने की आवश्यकता होती है। नैतिक वर्त्ता का पैर न इधर पड़ना चाहिए, न उधर, उसका मार्ग 'अति' (Excess) और 'अल्प' (Defect) के बीच का है। इस प्रकार के कर्म करने के लिए कर्त्ता को कर्म-सम्बन्धी सामान्य नियमों की जानकारी होनी चाहिए, जो व्यावहारिक बुद्धि से प्राप्त होती है।^१ साथ ही विगिष्ट परिस्थितियों का अनुभव होना चाहिए। विगिष्ट कर्मों का मकल्प नैतिक चितन पर निर्भर रहता है। यह चितन आकार में न्याय की भाँति होता है। उदाहरण के लिए, नैतिक कर्त्तों को यदि मालूम है कि 'अमुक परिस्थिति में अमुक कर्म बाछित है' और वह यह भी जानता है कि 'यह परिस्थिति' अमुक प्रकार की है, तो वह बाछित कर्म का संकल्प कर सकता है।^२ अब वह यदि कर्म करने में सीमा में नीचे नहीं रह जाता अथवा ऊपर नहीं चला जाता है, तो उसके कर्म को नैतिक माना जा सकेगा। अरस्तू ने नैतिक गुणों के विवेचन में कर्म की बहुत-सी दशाओं के उदाहरण देकर मध्य कर्मों का स्वरूप उपस्थित करने का अच्छा प्रयत्न किया है।

नैतिक गुणों का विवेचन

अरस्तू के नैतिक गुणों का विवेचन व्यवहार की दृष्टि से बहुत ही शिक्षाप्रद है। मुख्य-मुख्य परिस्थितियों में जिन आचरणों की निंदा और प्रशंसा की जाती है, उन सबकी व्याख्या कर, अरस्तू ने मध्य-कर्म (Mean Activity) का स्वरूप समझाने का प्रयत्न किया है। यह संपूर्ण विवेचन एक प्रकार से अल्प-विकसित, अति-विकसित, अविकसित, दूषित और संतुलित व्यक्तित्वों का विवेचन है। इस विवेचन से मालूम होता है कि अरस्तू नैतिक आचरण के लिए संतुलित व्यक्तित्व का विकास आवश्यक समझता था और इसे वह

१. एथिका निको०, ११०७ ए; ११४४ बी, २५

२. एथिका निको०, ११४६ बी, ३५-११४७ ए, ९

चितन, अनुभव और अभ्यास का फल मानता था। उसके विवेचन से हम इसी निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि नैतिक गुण चरित्र की वह विशेषता है, जो दूसरों के हित के उद्देश्य से किये जानेवाले सन्तुलित कर्मों में मिलती है।

‘मितव्ययिता’ की व्याख्या करते हुए अरस्तू ने कहा है कि प्रयोग की वस्तुओं के भली-भाँति प्रयोग वही लोग कर सकते हैं, जिनमें उन वस्तुओं के प्रयोग से सम्बन्ध रखनेवाले नैतिक गुण होते हैं।^१ ‘मिताचरण’ (Temperance) का उदाहरण इस कथन को स्पष्ट कर देता है, क्योंकि शरीर भी एक प्रकार का साधन है और मिताचारी ही उसका उचित उपयोग करता है। अरस्तू नैतिक गुणों की प्रकृति बताते हुए कहता है कि ये दूसरों की भलाई के निमित्त किये जानेवाले कर्मों में पाये जाते हैं और इन्हीं के कारण नैतिक कर्मों के कर्त्ता को सम्मान मिलता है।^२ इन कर्मों को करने में कर्त्ता को हर्ष होता है और इसी लिए वह व्यावहारिक ज्ञान में प्राप्त किये हुए नियम के अनुसार, अपनी स्वाभाविक प्रवृत्तियों का अनुशासन कर, नैतिक कर्म करने का प्रयत्न करता है।^३ अरस्तू का नैतिक गुणों का विवेचन सचमुच नैतिक चरित्रों का विवेचन है। इस विवेचन का उद्देश्य व्यावहारिक शिक्षा है। उसके विवेचन से यह सकेत मिलता है कि अपने शरीर के सदुपयोग के लिए दूसरों की—नागरिक बन्धुओं की, देश की—भलाई को ध्यान में रखकर, सम्मानपूर्ण कार्य करने का चरित्र बनाने से नैतिक गुणों की प्राप्ति होती है।

अरस्तू के विवेचन में नैतिक गुणों के वर्गीकरण तथा परिभाषा आदि पर नहीं, बल्कि नैतिक चरित्र की विशेषताओं पर बल दिया गया है। उसने प्रत्येक चरित्र को उन परिस्थितियों में रखकर देखने का प्रयत्न किया है, जिनमें उसकी आवश्यकता होती है। बहुत से नैतिक चरित्रों का स्वरूप ही दिया गया है और कह दिया गया है कि इनका कोई नाम निश्चित नहीं है। प्रस्तुत पुस्तक में, अरस्तू के द्वारा जिनका नामकरण नहीं किया गया है, किन्तु

१. एथिका निको०, ११२० ए, ५-२३

२. एथिका निको०, ११०७ बी, २६; ११२२ बी, ७; ११२३ बी, ३५

३. एथिका निको०, ११२० ए, २६

हम कुछ न कुछ नाम देते हैं, उन सब विशेषताओं के भी नाम दे दिये गये हैं। उसके विवरण में चौदह नैतिक विशेषताओं पर विचार मिलते हैं, जिनमें में ग्यारह को वह नैतिक गुण कहता है, तीन को वह अलग कर देता है। इनमें से दो को वह भाव-दशा कहता है और एक को मिश्रित स्वभाव का बतलाता है। उसने प्रथम दो के लिए 'लज्जा' और 'धार्मिक आक्रोश' और तीसरे के लिए 'सयम' (Continnce) शब्द का प्रयोग किया है। शेष में से दस नैतिक गुणों को चार समूहों में बाँटा जा सकता है—(१) मिताचरण, साहम और सौम्यता क्रमशः हर्ष, भय और क्रोध के सवेगों के प्रभाव से किये जाने-वाले कर्मों में मध्य-स्थिति के कर्मों के गुण हैं। (२) धन के व्यय करने के क्षेत्र में मितव्ययिता और उदारता दो भिन्न स्तरों के गुण हैं। (३) सामाजिक संपर्कों में, व्यवहार-कुशलता, सत्यवादिता और वाक्पटुता की मध्य-स्थितियाँ सम्मानित होती हैं। (४) गौरव तथा आत्म-गौरव का स्थान सम्मान की आकांक्षा की उचित पूर्ति में है। ग्यारहवाँ नैतिक गुण न्याय-शीलता है, जिसका स्वतंत्र विवेचन किया गया है।

(१) साहस

यह भय और निर्भयता के क्षेत्र में मध्य आचरण की स्थिति है।^१ जो पुरुष असम्मान का भय करना है, उसे साहसवान् न कहकर 'विनम्र' (Modest) कहा जाता है।^२ जो लोग किसी भी वस्तु का भय नहीं मानते, वे 'आततायी' (Rash) हैं। अरस्तू ऐसे लोगों को विक्षिप्तों के समान मानता था।^३ भयकारक वस्तु की बिल्कुल परवाह न करना नैतिकता नहीं, संवेद-शून्यता है। नैतिक व्यक्ति संवेद-शून्य नहीं होता, वह बौद्धिक नियमों के अनुसार आचरण करता करता है। इसलिए वह जानता है कि कुछ स्थितियों में भयकारक वस्तु का मुकाबला करना उसके लिए उचित और सम्मानपूर्ण है। साहसी वीर होता

१. एथिका निको०, पु० ७ और ८

२. एथिका निको०, १११५ ए, ६

३. एथिका निको०, १११५ ए, १३

४. एथिका निको०, १११५ बी. २४

है, किन्तु वह प्रलापी^१ (Boastful) नहीं होता। प्रलापी व्यक्ति वीर न होने पर भी अपनी बोरता का दम भरता है और आवश्यकता पड़ने पर मैदान छाड़ देता है। अरस्तू का साहसी व्यक्ति आततायी और भीरु के बीच का होता है। वह अनावश्यक गौर्य-प्रदर्शन नहीं करता, न प्रत्येक वस्तु में डरता ही है। वह उचित उद्देश्य से, वाछित अवसर पर, उचित रूप में, भयकारक वस्तु का मुकाबला करके, अपने साहस का परिचय देता है।^२

मच्चे साहस का अर्थ समझाने के लिए उसने अवास्तविक साहस के तीन उदाहरण दिये हैं^३—(१) कुछ लोग उत्तेजित होने के कारण मुकाबला करने पर तुल जाते हैं; चाहे वस्तु कितनी ही भयानक हो। जैसे किमीको जगली जानवर ने जख्मी कर दिया, क्रोध आया और उस क्रोध में आतुर पुरुष उस पशु पर झपट पड़ा, जिसने उसे हानि पहुँचायी थी। अरस्तू इसे नैतिक साहस नहीं मानता, क्योंकि उसके विचार से नैतिक कर्म मुचितित होते हैं, आवेश में नहीं किये जाते। (२) इसी प्रकार कुछ लोग अपने बल को विपक्षी के बल से अधिक मानने के कारण भिड़ जाते हैं। यह भी नैतिक साहस नहीं है, क्योंकि नैतिक व्यक्ति जब जरूरत समझता है तभी साहस करता है और फिर वह पीछे नहीं हटता। गलत अनुमान के कारण जो लोग साहस करते हैं, वे अनुभव होते ही पीछे हट जाते हैं। (३) तीसरे प्रकार के अनभिज्ञ लोग हैं, जिन्हें शत्रु का ज्ञान नहीं रहता, इसलिए साहस करते हैं। ये तो मुकाबला होते ही भागते हैं। दूसरे प्रकार के लोग तो कम से कम उतनी देर टिकते हैं जितनी देर तक उन्हें अपना बल कम नहीं मालूम पड़ता।

इन तीन स्थितियों पर विचार कर अरस्तू नागरिक-सैनिक के साहस पर विचार करता है। इन्हे वह नैतिक साहस के समीप मानता है, क्योंकि नागरिक सैनिक का उद्देश्य अपने नगर की रक्षा तथा उसके सम्मान की प्रतिष्ठा करना होता है। इस साहस में कमी इतनी ही रह जाती है कि नगर-सैनिक बहुत कुछ इसलिए भी साहस दिखलाता है कि मैदान से भागने पर उसकी निंदा

होगी और वह दंडित किया जायगा। इससे मालूम होता है कि अरस्तू सच्चे साहस के लिए स्वेच्छापूर्ण होना आवश्यक मानता था।^१

इसी प्रसंग में उसने मुकरात के इस कथन पर कि साहस ज्ञान है, विचार किया है। उसने मुकरात के कथन को अक्षरशः सत्य नहीं, किन्तु किन्हीं अर्थों में सत्य माना है। उसका कथन है कि युद्ध का अनुभव होने पर उन स्थितियों का पता चल जाता है जिनमें भय करना चाहिए और जिनमें नहीं करना चाहिए। इस अर्थ में ज्ञान का साहस में सम्बन्ध है। ज्ञान साहस के कामों में सहायक होता है, किन्तु दोनों एक नहीं हैं।^२

इस प्रकार अरस्तू से हमें मालूम होता है कि सच्चा साहस वही है जो रणक्षेत्र में प्रदर्शित किया जाता है। साहसी व्यक्ति रण की मृत्यु से नहीं डरता। वह जानता है कि रणक्षेत्र में मरने से वीर-गति प्राप्त होती है। किन्तु वह आनतायी की भाँति बिना विचार के साहस नहीं दिखाता। समझ-बूझकर, साहस दिखाकर, वह अपने तथा अपने देश के लिए यश प्राप्त करता है।^३

(२) मित्ताचरण

इस नैतिक गुण का मुखद वस्तुओं के प्रति किये जानेवाले आचरण से सम्बन्ध है, किन्तु सभी मुखद वस्तुएँ मित्ताचरण का विषय नहीं हैं।^४ मित्ताचरण का स्वभाव स्पष्ट करने के लिए अरस्तू ने मित्ताचारी और विलासी (Indulgent) चरित्रों की तुलना की है। जिन वस्तुओं के प्रति अत्याचरण करने से किसी मनुष्य को विलासी कहा जाता है, उन्हीं के प्रति युक्ताचरण करने से उसे मित्ताचारी कहा जायगा। मानसिक सुख का लोलुप होने से किसी का विलासी नहीं कहा जाता, न कथा कहने अथवा सुनने में लिप्त होने से विलासी कहा जाता है। शरीर के सुखों की इच्छा करनेवालों में दो तरह के व्यक्तित्व पाये जाते हैं। अत्याचारियों को विलासी और युक्ताचारियों को मित्ताचारी कहा

१. एथिका निको०, १११६ ए, २६-बी, २

२. १११६ बी, ३-२२।

३. १११५, ए, २६-३० ४. १११७ बी, २५

जाता है। किन्तु शारीरिक सुखों का आस्वाद तो सभी इन्द्रियों से संभव है। विलासिता अथवा मिताचरण का सब इन्द्रियों से प्राप्त होनेवाले आस्वाद से भी सम्बन्ध नहीं है। वर्णों, आकारों तथा चित्रों के दृष्टिगत आस्वाद से अधिक रुचि लेने वाले को कोई विलासी व्यक्ति नहीं समझता, न संगीत अथवा नाट्य का सुख लेनेवाले को ही विलासी कहा जाता है। इन विषयों में मंतुलित आचरण करने में कोई मिताचारी भी नहीं कहा जा सकता।^१

प्रमुख शारीरिक सुख स्वाद और स्पर्श की वस्तुओं में माना जाता है। इसी लिए स्वाद और स्पर्श की वस्तुओं की गंध में अधिक रस लेनेवालों को किसी अर्थ में विलासी मान लिया जाता है। किन्तु गंध केवल विलासिता की वस्तुओं की सूचना देने से प्रिय लगती है। विलासी का विशेष रूप में स्पर्श और स्वाद के रस से सम्बन्ध रहता है। स्वाद से भी उतना सम्बन्ध नहीं होता, जितना स्पर्श से और स्पर्श में भी विलासी को पूरे शरीर के घर्षण में नहीं, कुछ विशिष्ट अंगों के घर्षण में, जिनका मैथुन से सम्बन्ध है, विशेष रस मिलता है। इन्हीं वस्तुओं के प्रति बुद्धि से अनुमोदित आचरण करनेवाले को मिताचारी कहते हैं।^२

मिताचारी की मुख्य विशेषता यह है कि जिन वस्तुओं का अभाव विलासी को खलता है, उन्हीं वस्तुओं का अभाव या कमी मिताचारी को कष्ट नहीं देती।^३ सक्षेपतः, अरस्तू स्वाद और प्रेम-सम्बन्धी स्पर्शों के युक्त आस्वादन को मिताचार मानता है। अपेक्षित रूप में उक्त आस्वाद को वह स्वाभाविक मानता है, किन्तु इन्हीं सुखों के क्षेत्र में अति करना वह विलासिता तथा दुर्गुण मानता है। उसके मत से इस क्षेत्र में अल्पाचरण होता ही नहीं है। बुद्धि के पथप्रदर्शन में चलकर, यदि कोई व्यक्ति अपने आचरण को उचित सीमाओं में रख सके तो वह मिताचारी होगा और उसके आचरण में नैतिक गुण माना जायगा।^४

१. एथिका निको०, १११७ बी, २३-१११८ ए, १६

२. १११८ ए, २३-३३। ११८ बी, १-७

३. १११८ बी ३३

४. १११९ ए, ११ २१

(३) सौम्यता

क्रोध के आवेश में कुछ लोग युक्त आचरण की सीमाओं का अतिक्रमण कर जाते हैं, कुछ उन स्थितियों में भी क्रोध नहीं करते जिनमें क्रोध करना सर्वथा नीतिपूर्ण है। अरस्तू उस आचरण को सौम्य कहता है जो इन दोनों आचरणों के बीच का है। सौम्य पुरुष जानते हैं कि उन्हें किन बातों पर, किन लोगों से, किन प्रकार, कितनी देर तक क्रोध करना चाहिए और इसी जानकारी के अनुरूप व्यवहार करते हैं।^१ आवश्यकता रहने पर क्रोध न करनेवाले को वह अल्पाचारी मानता है। उसका कहना है कि इस प्रकार के लोगों को आत्म-रक्षा में असमर्थ समझा जाता है और उनसे किसी प्रकार के भी अपमान को सह लेने की आकांक्षा की जाती है। इस प्रकार का आचरण नैतिक नहीं है।^२

दूसरे प्रकार के लोग वे हैं, जो अति क्रोध करते हैं। ऐसे लोग यह नहीं सोचते कि उन्हें किन बातों पर तथा किस प्रकार के लोगों से और किस विधि से, कितनी देर तक क्रोध करना चाहिए। वह चार प्रकार के अनुचित क्रोध करनेवालों के व्यवहारों का उल्लेख करता है—(१) उष्ण स्वभाववाले—जो लोग बहुत जल्दी क्रुद्ध हो जाते हैं और उन व्यक्तियों पर क्रोध करते हैं, जिन पर नहीं करना चाहिए, उष्ण स्वभाववाले कहे जाते हैं। ये आवश्यकता से अधिक क्रोध का प्रदर्शन करते हैं, किन्तु शीघ्र ही शान्त भी हो जाते हैं। (२) क्षीण व्यक्ति—ये प्रत्येक बात पर नाराज होते हैं और इनके लिए किसी विशेष अवसर की आवश्यकता नहीं होती। (३) गहिर्—तीसरे प्रकार के क्रोधी गहिर् होते हैं। इनकी मुख्य विशेषता यह है कि ये एक बार नाराज हो जाने पर बहुत समय तक याद रखते हैं। बताते कुछ नहीं, मन ही मन क्रोध किया करते हैं। पर इनमें एक अच्छाई होती है। यदि इन्हें कुछ कहने-मुनने का अवसर मिल जाय तो ये नुरन्त ही शान्त हो जाते हैं। (४) दुष्ट स्वभाववाले—ये क्रोध न करनेवाली बातों पर क्रोध करते हैं,

आवश्यकता से अधिक क्रोध करते हैं, देर तक याद रखते हैं और मानते तभी हैं, जब बदला ले लेते हैं ।^१

अरस्तू कहता है कि यह बताना तो बहुत कठिन है कि क्रोध कैसे किया जाय, कब किया जाय और कब न किया जाय, कितना क्रोध करना उचित होगा, क्योंकि उचित और अनुचित के बीच, विशेषकर क्रोध के प्रसंग में, रेखा खींचना कठिन है । थोड़ा कम या अधिक होने से निन्दा या प्रशंसा भी नहीं की जाती, पर क्रोध के मामले में सतुलित व्यवहार करनेवाले को नैतिक माना जाता है । क्रोध करने के मामले में कैसे और कितना आदि का निर्णय तो प्रत्येक परिस्थिति में बुद्धि से प्राप्त आदेशों में ही किया जा सकता है । ध्यान देने की बात है; अरस्तू क्रोध की स्थिति में भी विवेक-गून्थ होने को अनैतिक बतलाता है ।^२

(४) मितव्ययिता

धन का व्यय करने में भी अरस्तू दो प्रकार के आचरणों को नैतिक कहता है । इनमें से एक मितव्ययिता है जो सामान्य जनों के लिए वांछनीय है, दूसरा गुण उदारता (Magnanimity) है, जो सबके लिए नहीं, केवल राजा-महाराजाओं तथा सेठ-साहूकारों के लिए वांछनीय है । मितव्ययिता का अर्थ समझाने के लिए अरस्तू मितव्ययी की अपव्ययी और कुत्सित पुरुषों से तुलना करता है ।

(क) अपव्ययी—अरस्तू विलासी पुरुषों को, जो अपनी विलास-सामग्री पर बहुत व्यय कर डालते हैं, अपव्ययी नहीं मानता । उसका कहना है कि इस ढंग के लोगों में तो दो दुर्गुण होते हैं, एक तो वे विलासी होते हैं, दूसरे असंयमी । किन्तु अपव्ययी उसी को कह सकते हैं, जिसमें अनावश्यक व्यय करने का दुर्गुण हो और कुछ नहीं । उसके मत से, वे ही लोग अपव्ययी हैं, जो दूसरों को धन देने में अननुपातिक आचरण करते हैं । अपव्यय के

कारण कुछ अन्य दुर्गुण भी उत्पन्न हो जाना स्वाभाविक है। दानी बनने के लिए कुछ अपव्ययी पुरुष गलत रास्तों से धन प्राप्त करके गलत लोगों को देने लगते हैं, जो वांछित नहीं हैं। किन्तु जो ऐसा नहीं करते, वे धन न रहने पर भितव्ययी हो जाते हैं। इस प्रकार के लोगों में केवल विवेक की कमी होती है, कोई अन्य दुर्गुण नहीं होता।^१

(ख) कुत्सित (Vicious)—यह आचरण अधिकतर जन्मजात होता है और इसका सुधार नहीं किया जा सकता। कुत्सित व्यक्ति में दो दोष होते हैं। वह धन देने में कमी करता है और लेने में अधिकता।^२ किन्तु ये दोनों दोष एक साथ नहीं रहते। 'कजूस' दूसरों के धन की आकांक्षा नहीं करता, किन्तु अपना नहीं देना चाहता।^३ इसके भी दो कारण होते हैं। कुछ कजूस समझते हैं कि अपना धन दूसरों को वांट देने पर, जब उनके पास कुछ न रह जायगा, उन्हें दूसरों के सामने अपमानित होना पड़ेगा, इसलिए वे लेते किसी से नहीं हैं, किन्तु अपना भी किसी को नहीं देते। दूसरे प्रकार के कजूस किसी से माँगते नहीं, क्योंकि वे सोचते हैं कि ऐसा करने पर दूसरे लोग भी उनसे माँगेंगे और वे देना चाहेंगे नहीं, इसलिए वे न देते हैं, न लेते हैं।

कुछ कुत्सित लोग किसी को देना नहीं चाहते पर दूसरों से पाना चाहते हैं। ऐसे लोगों में से कुछ अनुचित वस्तुओं का व्यापार करते हैं, कुछ लम्बे व्याज पर धन उठाते हैं और दूसरे लोग चोरी, डकैती आदि करते हैं।^४

भितव्ययी व्यक्ति न अपव्यय करता है और न धन के लेन-देन में कुत्सित आचरण करता है। वह दूसरों को धन देता है, किन्तु यह नहीं कि जो माँगता है, उसी को दे देता है। वह केवल भले कामों के लिए देता है, इसी लिए गलत कामों के लिए बिल्कुल नहीं देता। बिना विचार के वांटने लगे, तो वह उचित कार्यों के निमित्त देने के लिए कहीं से लायेगा? वह किसी अनुचित साधन से तो प्राप्त नहीं करता। वह तो धन इसी लिए प्राप्त करता है कि

१. ११२० ए, ३; ११२१ ए, १०; २०, ३०; बी, ३-१७

२. ११२१ बी, १८-२१। ३. ११२१ बी, २२-३०

४. ११२१ बी ३१ ११२२ ए १३

उचित कार्यों में वह दूसरों की सहायता कर सके। ऐसा व्यक्ति प्रायः धनवान् नहीं हो पाता, किन्तु फिर भी उसका सम्मान होता है, क्योंकि वह उचित विधि से कमाता और भले कामों में लगाता है।'

(५) उदारता

यह गुण सबमें नहीं हो सकता, क्योंकि 'उदार' उसी को कहा जाता है जो बड़े-बड़े कामों में, सुरुचिपूर्ण ढंग से, प्रचुर धन व्यय कर सके।^१ पर इसका तात्पर्य यह नहीं है कि बड़ी-बड़ी सम्पत्तियों के व्यय कर देने से कोई व्यक्ति उदार हो सकता है। उदारता विवेकपूर्ण ढंग से बड़े-बड़े कामों पर उचित व्यय करने का नाम है। अरस्तू का कहना है कि उदार पुरुष यह समझकर व्यय करता है कि उसके व्यय से, व्यय के अनुपात में, फल उत्पन्न होगा। वह ऐसा नहीं करता कि छोटी-मोटी दावतों में उतना खर्च कर दे जितने से एक बरात खिलायी जा सकती है।

यह तो व्यय और फल के अनुपात का उदाहरण है। उदार व्यक्ति सार्वजनिक कार्यों में व्यय करता है, जैसे—धार्मिक उत्सवों में, देव-मन्दिरों के निर्माण में, विदेशी अतिथियों के स्वागत सत्कार आदि में। वह व्यक्ति-गत कार्यों में तभी खर्च करता है, जब उन कार्यों का कोई सार्वजनिक उद्देश्य भी हो, जैसे—ब्याह-शादियाँ के मौके पर वह पूरे नगर को दावत दे डालता है।^२ किन्तु उदार व्यक्ति के लिए भी उन बातों का ध्यान रखना आवश्यक है, जिनका मितव्ययी अपने छोटे पैमाने पर खर्च करते हुए ध्यान रखता है।

यदि उदारतापूर्ण कामों के लिए अनुचित साधनों से धन एकत्र किया जाता है तो वह नैतिक उदारता न होगी। कभी-कभी उदार बनने के लिए लोग बड़ी-बड़ी सम्पत्तियाँ व्यय कर देते हैं, पर बाद में पछताते हैं। सच्चे उदार पुरुष वही हैं, जो महर्ष बड़े-बड़े कामों पर खर्च करते हैं। कभी-कभी बड़ा खर्च करनेवाले छोटी-मोटी बातों में त्रुटि करते हैं। विवेकपूर्ण उदारता में ऐसा भी नहीं होना चाहिए। अरस्तू के अनुसार, किसी साधारण स्थिति

१. ११२० ए, २३-११२१ ए, ७ २. ११२२ ए, २२; ३४

३. एथिका निको०- ११२२ बी- १७-२३: ३५-११२३ ए- १-१०

के मनुष्य को उदार बनने का प्रयत्न नहीं करना चाहिए। यह गुण उन्हीं के लिए है, जिनके पास अतुल पैतृक सर्पत्ति है, अथवा आय के लम्बे साधन हैं। ऐसे लोग यदि धन का व्यय करने में आचरण और विवेक का सामंजस्य करें तो वे अपनी उदारता में नैतिकता का संयोग कर सकते हैं।^१

(६) गौरव

प्रायः यह समझा जाता है कि सम्मान की आकांक्षा करनेवाले लोग अनैतिक आचरण करते हैं। किन्तु अरस्तू ने अपने गौरव के विवेचन से स्पष्ट किया है कि सम्मान की आकांक्षा करने के माथ-माथ, यदि मनुष्य अपने में सम्मान के योग्य चरित्र का विकास भी करता है, तो वह नैतिक है। गौरव के विवेचन में उसने यही दिखलाया है कि सम्मान ही नैतिक आचरण का उचित पुरस्कार है। जिसने सभी नैतिक गुण आत्मसात् किये हैं, उसे जितना सम्मान मिलना चाहिए उतना कोई दे नहीं सकता। अरस्तू का 'गौरव' 'सभी नैतिक गुणों के सिर का मुकुट (Crown of moral Virtues) है'।^२ अपने गौरव के विवेचन में उसने उम्र चरित्र का विवरण प्रस्तुत किया है, जिसमें गौरव रहता है। ऐसे चरित्र को हम 'गुरु' (Grand) कह सकते हैं।

गुरु चरित्र मिताचारी और अहंकारी के बीच का होता है। मिताचारी थोड़े सम्मान का पात्र होता है और वह आकांक्षा भी उतनी ही करता है। अहंकारी चरित्र थोड़े सम्मान का पात्र होता है, किन्तु वह आकांक्षा बहुत सम्मान की करता है। गुरु चरित्र आकांक्षा की दृष्टि से अहंकारी को भी परास्त कर देता है, किन्तु अपनी आकांक्षा के औचित्य की दृष्टि से वह सतुलित चरित्र है, क्योंकि उसकी आकांक्षा पात्रता का अनुगमन करती है।^३

अरस्तू के इस कथन से मालूम होता है कि गुरु चरित्र बहुत ही उदात्त होता है, तभी तो वह उच्चतम सम्मान की आकांक्षा करते हुए पात्रता के

१. ११२२ बी, ३०, २७, ६; ११२३ ए, २८

२. ११२४ ए, १।

३. एथिका निको०. ११२३ बी, ५-१४

नियम का उल्लंघन नहीं करता। अरस्तू अपने कथन में गुरु व्यक्ति की स्वाभाविक तथा व्यावहारिक विशेषताएँ बतलाता है।

गुरु व्यक्ति भय से भागता नहीं है, किन्तु वह छोटे-मोटे मामलों में दखल भी नहीं देता। वह तभी भयकारक वस्तु का सामना करता है, जब वह समझता है कि अब उसकी आवश्यकता है। पर जब वह एक बार अड जाता है, तब वह जीवन-मरण की चिन्ता नहीं करता, क्योंकि वह सभी शतों पर जीवित रहना व्यर्थ समझता है। वह दूसरों का उपकार करता है, किन्तु अपने उपकार का बदला नहीं चाहता। उससे यदि कोई उसकी प्रशंसा करता है तो वह लज्जित होता है। उसे तो यह सुनने में आनन्द आता है कि दूसरों ने क्या किया है। अपनी बड़ाई वह नहीं सुनना चाहता। वह किसी से कुछ माँगता नहीं, पर दूसरों को देने के लिए तैयार रहता है। बड़े लोगों में वह बड़प्पन की बात करता है, किन्तु साधारण लोगों के साथ समानता का व्यवहार करता है। संपत्ति और विपत्ति में वह मम रहता है। उसकी बाणी गभीर और चाल मद होती है, क्योंकि वह न कभी उत्तेजित होता है और न जल्दी में रहता है। ऐसे व्यक्ति के पास धन होना आवश्यक नहीं है। धन के बिना भी गुरु चरित्र सम्भव है। पर धन होना कोई दुर्गुण भी नहीं है। अरस्तू का विवरण पढ़कर भगवद्गीता के 'धीर' पुरुष की याद आ जाती है।

(७) आत्म गौरव

अरस्तू का कथन है कि जिस प्रकार 'उदारता' का संकुचित रूप 'मित-व्ययिता' में मिलता है, उसी प्रकार सम्मान के क्षेत्र में भी 'गौरव' का एक छोटा रूप पाया जाता है।^१ अरस्तू ने इसका कुछ भी नाम नहीं दिया है, किन्तु इसे यदि हम 'आत्मगौरव' कहे तो अनुपयुक्त न होगा। वह इसे 'महत्त्वाकांक्षी' और 'निराकांक्षी' चरित्रों के बीचवाले चरित्र का गुण बतलाता

१. ११२४ बी, ५-११२५ ए, ३५

२. एथिका निको०. ११२५ बी, १-३

है।' वह कहता है कि ये दोनों ही चरित्र दोषयुक्त हैं। 'महत्त्वाकांक्षी' अपनी योग्यता से अधिक सम्मान की आकांक्षा करता है और, साथ ही, उसे अयुक्त ढंग से प्राप्त करने का प्रयत्न करता है। 'निराकांक्षी' व्यक्ति उन कामों के बदले में भी सम्मान नहीं चाहता, जिनके बदले उसे सम्मान मिलना चाहिए। इन दोनों के बीच का चरित्र उचित कामों के लिए, उचित ढंग से तथा उचित मात्रा में सम्मान की आकांक्षा करने से बन सकता है। यह नैतिक होगा, क्योंकि इसमें आकांक्षा का औचित्य से संयोग हो जायगा।

(८) व्यवहार कुशलता

अरस्तु ने सामाजिक व्यवहार के क्षेत्र से तीन नैतिक गुणों का चुनाव किया था, जिसमें से यह प्रथम है। 'व्यवहार-कुशलता' (Tactfulness) नाम अरस्तु का दिया हुआ नहीं है। वह इसे मित्रता के समीप का गुण बतलाता है, किन्तु जिस प्रकार के चरित्र में वह इसे स्थापित करता है, उसे 'व्यवहार-कुशल' ही कहा जा सकता है। अपने इस अन्तर्नाम चरित्र को समझाने के लिए वह दो अन्त्य चरित्रों को प्रस्तुत करता है। एक प्रकार के लोग 'मीठे आदमी' कहे जाते हैं। वे समझते हैं कि किसी का दिल न दुखाना चाहिए। वे, गलत-सही जो भी कोई कहता है, सब मान लेते हैं।^१ दूसरे प्रकार के लोग हर बात में दोष निकालते रहते हैं और किसी को बुरा लगने की जरा भी परवाह नहीं करते।^२ इन दोनों के बीच का मनुष्य व्यवहार-कुशल होता है।

वह सबसे मित्रों-जैसा व्यवहार करता है, चाहे उन्हें जानता हो अथवा न जानता हो। जहाँ दूसरों के आमोद-प्रमोद में भाग लेना सम्मानपूर्ण समझता है, वही वह भाग लेता है। उसकी जानकारी में यदि कोई किसी गलत काम का प्रस्ताव करता है, तो वह मना करता है, किन्तु जब वह देखता है कि लोग न मानेंगे, तो वह स्वयं अलग हो जाता है।^३ वह छोटे,

१. ११२५ बी, ९, १६-२५।

२. ११२६ बी, १२

३. ११२६ बी, १६

४. एथिका निको०, ११२६ बी, ३२



बड़, घनिष्ठ मित्र, अल्प परिचित आदि के साथ वैसा ही व्यवहार करता है जैसा होना चाहिए।^१ अरस्तू का कथन है कि यदि उसके व्यवहार में प्रेम मिला दिया जाए तो वह मित्रता में बदल जायगा।^२ ऐसे व्यक्ति को, जो सामाजिक संपर्क में युक्त व्यवहार करता है, व्यवहार-कुशल और उसके व्यवहार के गुण को व्यवहार-कुशलता कहना उपयुक्त प्रतीत होता है।

(९) सत्यवादिता

अरस्तू का कथन है कि सामाजिक संपर्क में दो प्रकार के व्यक्ति मिलते हैं। कुछ लोग अपनी बड़ाई का रोब जमाने के लिए बढ़-बढ़कर बातें करते हैं। इनसे कुछ तो केवल अपनी प्रशंसा करवाने के लिए ऐसा करते हैं और कुछ अपने सम्बन्ध में बड़ी-बड़ी बातें बताकर लोगों से धन ऐठना चाहते हैं। इन दोनों को अरस्तू 'प्रलापी' कहता है।^३ दूसरे प्रकार के लोग वे हैं, जो बड़े-बड़े काम करने पर भी दैन्य ही प्रदर्शित करते रहते हैं। अरस्तू ने इस प्रकार के लोगों की विनम्रता को वास्तविक न मानकर कृत्रिम माना है और उदाहरण के लिए मुकरात का नाम लिया है।^४

अरस्तू इन दोनों प्रकार के व्यक्तियों में उनको अच्छा मानता था, जो जितनी बात होती है उतनी ही कहते हैं। न वह व्यर्थ के दैन्य-प्रदर्शन का समर्थक था और न तिल का ताड़ बनाने का। वह उन लोगों को सतुलित चरित्रवाला समझता था जो यथातथ्य बात कहते हैं। वहीं सत्यवादी है और प्रगया के पात्र है।

(१०) वाक्पटुता (Wittiness)

सामाजिक जीवन में 'वाक्पटुता'^५ की प्रशंसा की जाती है, इसलिए बहुत से लोग वाक्पटु होने का प्रयत्न करते हैं। पर सच्चे अर्थ में वाक्पटु होने के लिए विचार और विवेक की आवश्यकता है। इनके अभाव में वाक्-

१. ११२७ ए, १-५।

२. ११२६ बी, २०

३. ११२७ बी, ९-२२

४. ११२७ बी, २३-२६

५. पु० ४ अ० ८

पटुता का प्रयत्न मनुष्य को विदूषक बना देता है। बहुत से लोग यह समझ बैठते हैं कि बात-वात में मजाक करना और भद्दे मजाक करना ही वाक्-पटुता है। ऐसे लोग यह भी नहीं सोचने कि किन स्थान पर और किस अवसर पर कैसी बातें कहनी चाहिए। कुछ लोग इस प्रकार के व्यवहार की प्रतिक्रिया करने में इतना आगे बढ़ जाते हैं कि किसी प्रकार का भी विनोद पसंद नहीं करते। अरस्तू को इनमें से एक भी सामाजिक जीवन के लिए उपयुक्त न दिखाई दिया।

उसके विचार से नैतिक व्यक्ति न तो बिना विवेक के हर बात पर, प्रत्येक पद और वय के लोगों के सामने हँसी-मजाक ही किया करता है और न रोनी सूरत बनाकर दूसरों का जीना मुहाल कर देता है। वह विनोद करने लायक अवसरों पर सुरुचिपूर्ण ढंग से विनोद करता है। किन्तु विनोद करने में इस बात का ध्यान रखता है कि कहीं ऐसे व्यक्तियों अथवा वस्तुओं की खिल्ली तो नहीं उड़ा रहा है, जो सम्मान के पात्र हों। संक्षेपतः वह उस प्रकार का विनोद करता है, जैसा किसी शिक्षित और प्रतिष्ठित व्यक्ति का शोभा दे।

(११) न्यायशीलता

अरस्तू न्याय के विषय में सोचते हुए राज्य के नियमों, अधिकारियों तथा न्यायालयों के कर्तव्यों, उद्देश्यों आदि की बात सोचता था। राज्य के संचालक नागरिकों के लिए विधान बनाते हैं, जिसमें उनके पथप्रदर्शन के लिए सामान्य नियम रहते हैं। इन नियमों के कारण कोई नागरिक दूसरे नागरिक के अधिकारों का अपहरण नहीं कर सकता। यह सामान्य न्याय^१ है, जो सामान्य नियमों में प्रकट होता है। पर ये नियम सामान्य नियम होने के कारण विशिष्ट परिस्थितियों में काम नहीं देते। ऐसी परिस्थितियों में न्याय करने के लिए राज्य न्यायार्थाश नियुक्त करता है। इनके निर्णयों

१. एथिका निको०, ५, १-११२९ बी, १२; ११२९ बी, १७; ११२९ बी, १९-२४; ११२९ बी, ३१

मे राज्य का विविष्ट न्याय' व्यक्त होता है। इस प्रकार, अरस्तू ने न्याय के दो मुख्य विभाग किये—सामान्य न्याय तथा विशिष्ट न्याय।

नैतिक कर्मों का गुण कर्त्ता मे माना जाता है, जैसे साहसपूर्ण कर्म करने-वाले को साहसी और मिताचरण करनेवाले को मिताचारी कहते हैं। इसी प्रकार न्याय करनेवाले को न्यायशील कहेंगे। कर्मों के गुणों का श्रेय कर्त्ता को मिलता है। इसलिए न्यायशीलता राज्य के उन्हीं अधिकारियों मे मानी जायगी जो राष्ट्र को न्याय देते हैं। इस प्रकार विचार करते हुए अरस्तू ने न्यायशीलता को राजनीतिज्ञों का गुण माना था।

अरस्तू ने अन्य नैतिक गुणों को न्यायशीलता के अतर्गत रखा था। वह सोचता था कि राज्य के नियमों से नागरिकों की नैतिक शिक्षा होती है। विधान मे अनैतिक कार्यों का निषेध किया जाना है और उस निषेध को न माननेवालों के लिए दंड विधान किया जाता है। इस नीति से राज्य नागरिकों को नैतिक कर्मों का अभ्यास कराकर उन्हें चरित्रवान् बनाता है। इस प्रकार राजनीतिक समाज के सदस्यों के नैतिक बनने का उत्तरदायित्व राज्य पर निर्भर रहता है। नैतिक चरित्र का विकास शिक्षा और अभ्यास से ही होता है।

राज्य अपने सामान्य न्याय से नैतिक शिक्षा देता है और विशिष्ट न्याय से नैतिक कर्मों का अभ्यास कराता है। उदाहरण के लिए, विधान के अनुसार किसी सिपाही को अपने स्थान से हटना न चाहिए। इस नियम से उसे युद्ध संबंधी नैतिकता का ज्ञान हो जाता है। पर इस नियम पर न चलने की दशा मे न्यायालय अपने विशिष्ट न्याय के द्वारा उसे दंडित करता है। इन दोनों प्रकार के न्याय-विधानों से नागरिकों को साहस का अभ्यास होता है।

अरस्तू अपने इस विवेचन के माध्यम से यह सुझाव देना चाहता था कि नागरिकों के नैतिक आचरण के विकास का उत्तरदायित्व राज्य पर है। राज्य को विधान में ऐसे नियमों का समावेश करना चाहिए जिससे समाज को विधि-निषेध का ज्ञान हो। वह यह जानता था कि बहुत-सी परिस्थितियों

में सामान्य नियमों में काम न चला सकेगा। इसी लिए उसने विशिष्ट न्याय की आवश्यकता पर बल दिया था। वह जानता था कि आचरण का पूरा उत्तरदायित्व कर्ता पर ही नहीं रहता; वह परिस्थितियों से भी प्रभावित होकर आचरण करता है। इसलिए न्यायाधीश को बहुत कुछ न्याय के उद्देश्य को देखना पड़ेगा।

विशिष्ट न्याय की कठिनाइयों को समझकर ही अरस्तू ने बतलाया कि इस प्रकार के न्याय की दो मुख्य परिस्थितियों में आवश्यकता पड़ती है— (१) वितरण (Distribution) के लिए^१ तथा (२) सुधार के लिए।^२ वितरण-सम्बन्धी जगड़े तब उठते हैं, जब विधान के अनुसार, जिसको जितना मिलना चाहिए था, उतना नहीं मिलता। सुधार (Rectification) संबंधी न्याय की आवश्यकता लेन-देन के मामलों में, चोरी, पर-स्वीयमन आदि गुप्त अपराधों में तथा मारपीट हत्या, डकैती आदि हिंसात्मक अपराधों में होती है।

वितरण की समस्या का विश्लेषण कर अरस्तू ने कहा कि ये जगड़े तभी होते हैं, जब समान भाग के अधिकारियों को असमान भाग और असमान भाग के अधिकारियों को समान भाग मिलते हैं। न्यायाधीश योग्यता के अनुपात में विभाजन कर ऐसे मामलों का न्याय कर सकता है।^३ अरस्तू का यह सुझाव तो बहुत अच्छा है किन्तु प्रश्न यह उठता है कि योग्यता (Merit) का निर्णय कैसे करे। योग्यता को अरस्तू भी कोई निश्चित अर्थ न दे सका। उसने तीन दृष्टिकोण^४ बताये। जनतंत्र (Democracy) के समर्थक उसके समय में स्वतंत्र नागरिक और दास में भेद करते थे। दास में किसी प्रकार की योग्यता नहीं समझी जाती थी और न दूनान के विधान में उसका कोई भाग था। स्वतंत्र नागरिकों की योग्यता का मापदंड उनकी सामाजिक स्थिति थी। अल्पजन-शासन (Oligarchy) के

१. एथिका निको०, ५, ३। २. एथिका निको०, ५, ४

३. एथिका निको०, ५, ३—११३१ ए, २५

४. एथिका निको०, ११३१ ए, २७

दृष्टिकोण से योग्यता का अर्थ आर्थिक स्थिति तथा उच्चकुल में जन्म लेना समझा जाता था। कुलीन शासन के अनुसार योग्यता का अर्थ दक्षता समझा जाता था। अरस्तू ने वितरण-सवधी न्याय (Distributive justice) की चर्चा करते हुए योग्यता का कुछ न कुछ अर्थ निर्धारित करना आवश्यक बनलाया था। अन्य प्रसंगों से पता चलता है कि वह जनतंत्र को अन्य शासनों से अच्छा समझता था। इसलिए अनुमान किया जा सकता है कि नागरिकों को विधान के अनुसार मिले हुए सम्मान आदि सामाजिक स्थिति के अनुरूप होने पर, अरस्तू के मत में, विभाजन-न्याय का उद्देश्य पूरा हो जाता है।

सुधार-सवधी न्याय की आवश्यकता तब होती है जब एक नागरिक दूसरे पर किसी न किसी प्रकार से हानि पहुँचाने का दोषारोपण करता है। इस स्थिति में न्याय का पहला उत्तरदायित्व आरोप की सत्यता अथवा असत्यता का निर्धारण होता है। अरस्तू के अनुसार कथित अपराधी की चार अवस्थाएँ हो सकती हैं। पहली अवस्था यह हो सकती है कि अपने कर्म के जिन फल के कारण वह अपराधी ठहराया जा रहा है वह अपेक्षित रूप से प्राप्त हुआ हो, तथाकथित अपराधी ने स्वप्न में भी उस फल की कल्पना न की हो। इस अवस्था में उसे अपराधी न मानकर, दुर्घटनाग्रस्त मानना चाहिए। दूसरी अवस्था यह हो सकती है कि हानिकारक फल की आशका होने पर भी कर्त्ता ने किसी अहित की कल्पना न की हो और कर्म कर बैठा हो। इस दशा में उसके कर्म को अपराध न मानकर भूल मानना उपयुक्त होगा। तीसरी स्थिति यह हो सकती है कि कर्त्ता ने बिना विचार किये ही कर्म कर डाला हो, यद्यपि उसकी मानसिक स्थिति ऐसी थी कि विचार कर वह फलाफल का ज्ञान कर सकता था। ऐसी स्थिति में कहा जायगा कि अपराधी न होने पर भी उसने अपराध किया है। एक चौथी स्थिति में किसी कर्म के कर्त्ता को पूरा अपराधी ठहराया जा सकता है। वह स्थिति जान-बूझकर, हानि पहुँचाने के उद्देश्य से कर्म करने की है।

अरस्तू के इस विवेचन में भी अनैच्छिक और ऐच्छिक कर्म के अंतर की बात है। न्याय का पहला उत्तरदायित्व यह पता लगाने का है कि जिसे अपराधी ठहराया जा रहा है वह अनैच्छिक कर्म का कर्त्ता है, अथवा ऐच्छिक कर्म का। किसी कर्त्ता पर उसके कर्म के फल का उत्तरदायित्व तभी हो सकता है, जब उसने विचारपूर्वक सकल्प करने के बाद कर्म किया हो। अरस्तू की बतायी हुई, ऊपर की चार स्थितियों में से दो—दुर्बटना और भूल की स्थितियाँ—परिस्थिति के अपूर्ण ज्ञान की, अथवा अज्ञान की स्थितियाँ हैं। तीसरी स्थिति वह है जिसमें कर्त्ता को परिस्थिति का ज्ञान रहता है, किन्तु वह हानिकारक कर्म का सकल्प नहीं करता। इसी लिए अपराध करने पर भी, अरस्तू ने उसे अपराधी नहीं माना था। चौथी स्थिति उस प्रकार के कर्म की है जिसमें कर्त्ता को मालूम रहता है कि वह हानिकारक कर्म करने जा रहा है और फिर भी वह उसका सकल्प करता है। यही पूर्ण अनैतिक कर्म है।

अरस्तू के न्याय-सम्बन्धी विवेचन से हमें निषेधात्मक (Negative) छंग से नैतिक कर्म का स्वभाव मालूम हो गया। अन्य नैतिक गुणों के विवेचन से नैतिक कर्म का भावात्मक (Positive) ज्ञान हुआ था और हमने यह समझा था कि किसी कर्त्ता के कर्म को नैतिक मानने के लिए, उत्तरदायित्व का निर्णय आवश्यक है। विशिष्ट न्याय के विवेचन में अनैतिक कर्म के सवध में भी वही बात मालूम हुई। दोनों को मिलाकर एक बात और मालूम हो गयी कि कुछ ऐसे भी कर्म होंगे, जिन्हें उत्तरदायित्व सिद्ध न कर पाने के कारण, नैतिक अथवा अनैतिक वर्गों में से किसी में नहीं रखा जा सकेगा। वे कर्म नैतिक विवेचन के क्षेत्र में नहीं आ सकेंगे, क्योंकि उनका कर्तृत्व निर्धारित नहीं हो सकता।

इन तमाम बातों को जान लेने पर भी एक बहुत ही आवश्यक प्रश्न का उत्तर प्राप्त करना शेष रह जाता है। नैतिक गुणों के विवेचन में अरस्तू ने बराबर इस बात पर जोर दिया है कि किसी भी दी हुई परिस्थिति में विशिष्ट कर्म का आदेश व्यवहार-बुद्धि से, बौद्धिक नियम से अथवा विवेक से प्राप्त होगा। जैसे क्रोध की स्थिति में यह जान लेना पर्याप्त नहीं है कि क्रोध

आयु के लोगों को शोभा नहीं देता। केवल युवकों के लिए लज्जाना उपयुक्त है, क्योंकि अनुभव की कमी के कारण वे यदि कोई गलत काम कर डालते पर लज्जा का अनुभव करते हैं, तो यह समझा जाता है कि उन्होंने सकल्प सहित बुराई नहीं की है। इसी से युवकों में 'लज्जा' होता अपेक्षित है। अन्य रूपों में यह कोई वाछनीय चारित्रिक विशेषता नहीं है।

बौद्धिक गुण (Intellectual Virtue)

अरस्तू ने मानवीय गुणों को दो समूहों में बाँटकर, प्रथम समूह के गुणों को चरित्र-सम्बन्धी और दूसरे समूह के गुणों को आत्मा-सम्बन्धी कहा था। पहले समूह के गुणों का विवरण ऊपर दिया जा चुका है। अब हमें दूसरे समूह के गुणों का अध्ययन करना है। यह अध्ययन कई प्रकार से आवश्यक है—(१) अरस्तू ने चरित्र के गुणों के प्रसंग में बराबर कहा है कि चरित्र का सतुल्य 'उचित नियम' पर निर्भर है और यह नियम आत्मा अथवा बुद्धि (Reason) से, जो आत्मा का ही एक विभाग है, प्राप्त किया जा सकता है। (२) भले जीवन का स्वरूप बतलाने हुए उसने कहा था कि यह गुणों के अनुसार अथवा उनमें से सर्वश्रेष्ठ गुण के अनुसार कार्य करने पर निर्भर है। निश्चय ही आत्मा के गुणों का ज्ञान श्रेष्ठ गुणों का ज्ञान है और हमें इनका अध्ययन करना चाहिए।

आत्मा के विभाग

अरस्तू ने आत्मा को बौद्धिक तथा अवबौद्धिक, इन दो विभागों में बाँटकर बौद्धिक के फिर दो विभाग किये—(क) वैज्ञानिक विभाग जो अपरिवर्तनशील वस्तुओं के मूल कारणों पर विचार करता है और (ख) चितनशील विभाग, जो परिवर्तनशील वस्तुओं के कारणों की खोज करता है। तब उसने बतलाया कि इन दोनों विभागों का कार्य सत्य की खोज करना है और वे स्थितियाँ, जिनके माध्यम से आत्मा के विभाग अपने उद्देश्यों को प्राप्त करते

है, उन विभागों के गुण हैं।^१ इस प्रकार बुद्धि के गुणों का अध्ययन आत्मा के दोनों विभागों की स्थितियों अथवा दशाओं के अध्ययन में परिणत हो जाता है।

इस अध्ययन का नैतिक गुणों के अध्ययन से सम्बन्ध स्थापित करने के लिए अरस्तू आत्मा के तीन मुख्य तत्त्वों के कार्यों को बतलाता है। ये तीन प्रमुख तत्त्व सवेद, बुद्धि और इच्छा हैं। कर्म का मूल इच्छा में रहता है, किन्तु कर्म नैतिक तभी हो सकता है जब स्वतंत्र इच्छा से नहीं, बल्कि बुद्धि से अनुशासित इच्छा के द्वारा शुभ कर्म का चुनाव किया गया हो। इस प्रकार नैतिक कर्म में इच्छा और बुद्धि का समन्वय हो जाता है।^२ अतएव आत्मा की दशाओं का अध्ययन अपेक्षित है।

आत्मा की पाँच दशाएँ

अरस्तू आत्मा की पाँच दशाएँ—कला, विज्ञान, व्यावहारिक ज्ञान, दार्शनिक ज्ञान तथा प्रातिभ ज्ञान बतलाता है।

(१) कला

कला वह बौद्धिक दशा है, जिसमें मनुष्य में उन वस्तुओं के निर्माण की क्षमता उत्पन्न होती है जिनका होना अथवा न होना उसके सकल्प पर निर्भर रहता है। कला का विषय नित्य वस्तुओं का निर्माण नहीं है।^३

(२) विज्ञान

वैज्ञानिक अध्ययन की वस्तुएँ अनिवार्य रूप से स्थित रहती हैं, इसलिए विज्ञान की शिक्षा दी जा सकती है। किन्तु शिक्षा ज्ञान से अज्ञात की ओर प्रवृत्त होनी है। आगमन को वैज्ञानिक शिक्षा का माध्यम नहीं माना जा सकता, क्योंकि आगमन से केवल अध्ययन के निमित्त प्राथमिक सत्य प्राप्त होते हैं। शिक्षा का दूसरा माध्यम तार्किक न्याय हो सकता है। वह निगमन-

पद्धति अथवा न्याय-पद्धति को ही पूरे विज्ञान का स्थानापन्न बनाकर, विज्ञान की परिभाषा करते हुए, उसे बौद्धिक दशा बतलाना है, जिसमें वस्तुओं की व्याख्या की जाती है।^१

(३) व्यावहारिक ज्ञान

व्यावहारिक ज्ञान को स्पष्ट करने के लिए अरस्तू व्यवहार-कुशल व्यक्ति की विशेषताएँ बतलाता है। वह कहता है कि उसी व्यक्ति को व्यवहार-कुशल माना जाता है, जो किसी विशिष्ट प्रसंग में नहीं, बल्कि सामान्यतः पूरे जीवन के प्रसंग में शुभ अथवा उपयोगी वस्तुओं का ज्ञान रखता है। वह अपने ही शुभों का नहीं, बल्कि सबके शुभों का ज्ञान रखता है।^२ इस प्रकार वह यह निर्णय करता है कि व्यावहारिक ज्ञान वह बौद्धिक दशा है, जिससे मानवीय शुभों का ज्ञान होता है।^३

अरस्तू व्यावहारिक ज्ञान और कला में भेद करते हुए कहता है कि यह गुण है, कला नहीं है।^४ फिर वह कहता है कि आत्मा के दो विभाग हैं, जो तर्क के मार्ग पर चल सकते हैं। व्यावहारिक ज्ञान उन दो विभागों में से एक का गुण है। इसे वह उस विभाग का गुण बतलाता है, जिसका काम सम्मति देना है।^५ इसी के द्वारा कर्म-सम्बन्धी सामान्य नियमों और उनके विशिष्ट प्रयोगों का ज्ञान होता है, किन्तु कर्म के क्षेत्र में प्रयोग अधिक आवश्यक है।^६ अरस्तू के मत से व्यावहारिक ज्ञान अनुभव की अपेक्षा करता है।^७

व्यावहारिक ज्ञान के वह कई रूप बतलाता है। (क) परिवार का प्रबन्ध व्यावहारिक ज्ञान है, (ख) नगर-राज्य का नियमन व्यावहारिक ज्ञान है तथा (ग) नागरिकों को न्याय देना व्यावहारिक ज्ञान है।^८ पर इन रूपों

१. ११३९ बी, १८-३५

२. ११४० ए, २५

३. ११४० बी, १

४. ११४० बी, २५

५. ११४० बी, २९

६. ११४१ बी, १४, २० के नीचे

७. ११४२ ए, १५

८. ११४१ बी, ३०

की ओर संकेत कर, वह यह भी बतलाता है कि ये व्यावहारिक ज्ञान के विशिष्ट रूप हैं। व्यावहारिक ज्ञान वह सामान्य बौद्धिक क्षमता है, जो मानवीय व्यवहार के किसी भी विशिष्ट प्रसंग में कर्म का मुझाव दे सके।

(४) दार्शनिक ज्ञान

यह ज्ञान व्यावहारिक ज्ञान से भिन्न है। दार्शनिक ज्ञान में प्राथमिक सत्यों तथा उनके निष्कर्षों की उपलब्धि होती है। इसके द्वारा मानवीय गुणों का ही नहीं, बल्कि सम्पूर्ण जगत् के शुभों का ज्ञान होता है। इसलिए यह ज्ञान व्यावहारिक ज्ञान से भी श्रेष्ठ है। दार्शनिक ज्ञान में वैज्ञानिक ज्ञान तथा प्रातिभ ज्ञान, दोनों का समाहार हो जाता है। यह व्यावहारिक ज्ञान से इसलिए भी भिन्न है कि यह दूसरे विभाग का गुण है। इसी लिए येलीज और एनेक्जागोरस आदि दार्शनिकों को व्यावहारिक ज्ञान न था।

(५) प्रातिभ ज्ञान (Intuition)

यह एक प्रकार का आन्तरिक प्रत्यक्ष है, जिसके द्वारा विशिष्ट तथ्यों के दर्शन में उनमें निहित सामान्य का ज्ञान हो जाता है।^१ अरस्तू इसी के द्वारा आगमनात्मक सत्यों की उपलब्धि सम्भव मानता था। किन्तु सामान्य सत्य का ज्ञान विशिष्ट तथ्यों के प्रत्यक्ष पर निर्भर है। इसलिए वह प्रातिभ ज्ञान का दोनों से सम्बन्ध जोड़ता है। किन्तु अरस्तू प्रातिभ ज्ञान को व्यावहारिक ज्ञान से भिन्न बताता है, क्योंकि प्रातिभ ज्ञान का सामान्य सत्य से अधिक सम्बन्ध है और व्यावहारिक ज्ञान का विशिष्ट व्यक्तियों से।

अरस्तू के उपर्युक्त विवेचन से यह निष्कर्ष ठीक ज्ञान पड़ता है कि व्यावहारिक ज्ञान को ही वह बौद्धिक गुण मानता था, जो कर्म-सम्बन्धी निर्णय देता है। पर ऐसा नहीं है। अरस्तू इन सभी गुणों के मुख्य कार्यों को बताकर उनमें पारस्परिक सम्बन्ध स्थापित करना चाहता था।

उसका कथन है कि मनुष्य में तीन गुण स्वभावतः होते हैं। ये तीनों समग्र, निर्णय और प्रातिभ ज्ञान हैं।^२ व्यावहारिक ज्ञान की वस्तुओं से इन

तीनों का सम्बन्ध है। बिना विशिष्ट वस्तुओं तथा परिस्थितियों का समझे हुए कर्त्तव्य और अकर्त्तव्य का निर्णय सम्भव नहीं है। निर्णय के ही द्वारा उचित और अनुचित में भेद किया जा सकता है। प्रातिभ ज्ञान के बिना व्यावहारिक स्थितियों में प्रयुक्त किये जानेवाले सामान्य नियम का ज्ञान सम्भव नहीं है, क्योंकि प्रातिभ ज्ञान के ही द्वारा विशिष्ट अनुभवों से सामान्य नियम प्राप्त किये जाते हैं।

दार्शनिक ज्ञान में वह प्रातिभ ज्ञान और विज्ञान का मयोज वृत्त चुका है। अब वह कहता है कि सुख दार्शनिक ज्ञान में ही उत्पन्न होता है। यही मनुष्य के जीवन का अंतिम उद्देश्य है। व्यावहारिक ज्ञान नैतिक कर्मों के चुनाव के निमित्त नियम देता है। नैतिक गुण उन नियमों पर चलने में सहायक होते हैं। इस प्रकार अरस्तू से हम यह सीख पाते हैं कि मनुष्य के जीवन की पूर्णता इन सभी की सहकारिता पर निर्भर है।^१

सयम (Continnence) और असंयम (Incontinence)

अरस्तू सयम और असयम के विवेचन से नैतिक जीवन की एक मुख्य कठिनाई पर प्रकाश डालता है। संयमी व्यक्ति मिताचारी से भिन्न होता है। मिताचारी को वासनाएँ नहीं सताती, किन्तु सयमी को वे सनाती है। फिर भी वह 'उचित नियम' के अनुशासन को मानकर उनका निरोध करता है।^२ असयमी भी 'उचित नियमों' को जानता है अपनी वासनाओं के दोषों को भी जानता है, किन्तु कर्म का चुनाव करते समय वह वासनाओं के प्रवाह में बह जाता है।^३ नैतिक आचरण की यही तो बड़ी भारी कठिनाई है कि सब कुछ समझते हुए भी सामान्य मनुष्य नैतिक कर्म का चुनाव नहीं कर पाता।

इस प्रसंग में अरस्तू तीन प्रश्नों पर विचार करता है—(१) असयमी को ज्ञान होता है या नहीं? (२) असयम के विषय क्या है? और (३) सयम और सहनशीलता में क्या सम्बन्ध है?

पहले प्रश्न के उत्तर में अरस्तू कहता है कि असयमी को आंगिक ज्ञान रहता है। यह जानना कि अमुक प्रकार का भोजन निषिद्ध है, उचित कर्म में प्रवृत्त करने के लिए काफी नहीं है। इस सामान्य नियम के ज्ञान के साथ ही यह भी जानना आवश्यक है कि प्रस्तुत भोजन उसी प्रकार का है, जिसका नियमत-निषेध करना चाहिए।^१ अरस्तू का उद्देश्य आशिक रूप से सुकरात के कथन को स्वीकार करना मालूम होता है। सुकरात ने कहा था कि ज्ञान होने पर मनुष्य उससे विरुद्ध कार्य नहीं कर सकता।

अरस्तू ने परिस्थिति का विवलेपण अच्छा किया है। ज्ञान होने हुए भी अनैतिक कर्म किये जाते हैं, किन्तु उत्तर उपयुक्त नहीं है। अच्छा होता कि अरस्तू ने ज्ञान और सकल्प के विभागों में समन्वय की कमी को इस अचारण का कारण बतलाया होता।

दूसरे प्रश्न पर विचार करते हुए अरस्तू तीन प्रकार की वस्तुओं को क्षणिक सुख देनेवाली बतलाता है।^२ कुछ वस्तुएँ जीवन के लिए आवश्यक न होने पर भी पसन्द करने के योग्य होती हैं, किन्तु उनके प्राप्त करने में अधिकता हो जाना स्वाभाविक है, जैसे विजय, सम्मान, धन इत्यादि। दूसरी वस्तुएँ त्याज्य होती हैं और तीसरे प्रकार की वस्तुएँ जीवन के लिए आवश्यक होती हैं, किन्तु उनकी प्राप्ति में अधिकता हो जाने का भय रहता है। असंयमी इन्हीं तीसरी प्रकार की वस्तुओं के उपभोग में असंयम कर जाता है। यहाँ भी नैतिक समस्या स्पष्ट होती है। स्पर्श और स्वाद की वस्तुओं के उपभोग में उचित से अधिक का निषेध न कर पाना ही असंयम है।^३ यहाँ नैतिक आचरण में दृढ संकल्प की आवश्यकता का भान होता है।

अरस्तू संयम और सहनशीलता पर तुलनात्मक दृष्टि डालता है। उसके विचार से सहनशीलता का अर्थ केवल विरोध करना है, किन्तु संयम का अर्थ विजय प्राप्त करना है।^४ यह सहनशीलता से बढ़कर है। सहनशीलता की विरोधी स्थिति नम्रता है। संयम की असंयम।

इस विवेचन में हमें मंयमी और अमंयमी के विषय में यह संकेत मिलता है कि दोनों में ज्ञान का अंतर नहीं है, बल्कि ज्ञान के अनुरूप कर्म के सकल्य में है। असंयमी जानता है, पर कर नहीं पाता, क्योंकि उसमें वासनाओं पर विजय पाने के लिए जिम संकल्प के बल की आवश्यकता होती है, वह नहीं रहता। मंयमी जानता भी है और सकल्य के बल से वासनाओं पर विजय भी प्राप्त करता है। यहाँ आचरण-सम्बन्धी अच्छा सुझाव है।

मैत्री

अन्त में अरस्तू मैत्री (Friendship) की प्रकृति पर विचार करता है। उसने इस विषय को 'एथिका निकोमैकिया' के दो भागों में दिया है। यहाँ पर अरस्तू के सभी विचारों को दे पाना कठिन है। केवल मुख्य-मुख्य बातों को ही दिया जा सकता है।

मित्रता की प्रशंसा में वह कहता है कि इसमें एक-दूसरे के प्रति भलाई करने का अवसर मिलता है। निर्बलता तथा दूसरे प्रकार की मुसीबतों में मित्रों की ही शरण ली जाती है। मित्रता बाल, युवा और वृद्ध, सभी के लिए हितकर है। यह बालकों को भूलें करने में वचाती है, युवकों को सम्मान के योग्य कर्मों को करने की प्रेरणा देती है और वृद्धों को सामर्थ्य की कमी का अनुभव नहीं होने देती है। मित्रता की सबसे बड़ी अच्छाई वह यह बतलाता है कि मित्रता सोचने और कर्म करने के लिए प्रेरित करती है।^१

इन भूमिका के बाद वह वास्तविक और अवास्तविक मित्रता में भेद करता है। वह बतलाता है कि तीन उद्देश्यों से मित्रता की जा सकती है— (१) उपयोगिता के उद्देश्य से, (२) आह्लाद के लिए और (३) भलाई के विचार से। इनमें से दो प्रकार की मित्रता वास्तविक नहीं है, केवल आकस्मिक है। उपयोगिता और आह्लाद के विचार से मैत्री-सम्बन्ध स्थापित करनेवाले एक-दूसरे को उस तरह से नहीं चाहते जैसे एक भला आदमी दूसरे को चाहता है। आगे चलकर वह बतलाता है कि सच्ची मित्रता केवल दो

नैतिक व्यक्तियों के बीच हो सकती है। वे एक-दूसरे के गुणों से आकर्षित होते हैं, किसी लाभ की आशा से नहीं।

इस भेद को स्पष्ट करने के लिए अरस्तू नियमित और नैतिक मित्रता में अंतर करता है।^१ नियमित मित्रता (Legal Friendship) किन्हीं आदान-प्रदान की शर्तों पर की जाती है, नैतिक मित्रता (Moral Friendship) की कोई शर्त नहीं होती। यह एक प्रकार की साझेदारी है, जिसमें एक व्यक्ति दूसरे के साथ वही व्यवहार करता है, जैसा वह अपने साथ करता है।^२ प्रत्येक व्यक्ति अपने जीवन का कुछ न कुछ अर्थ समझता है। सच्ची मित्रता में वह अपने मित्र के जीवन का भी वही अर्थ समझता है। समझ से ही कर्मों की उत्पत्ति होती है। इसलिए दो व्यक्ति जीवन का जो मूल्य आँकते हैं, उसी के अनुसार मित्रता होने पर एक-दूसरे को उन मूल्यों की प्राप्ति में सहायता बनाते हैं। यही कारण है कि अच्छे मनुष्यों की मित्रता अच्छाई की ओर और बुरे आदमियों की मित्रता बुराई की ओर ले जाती है। मित्रता में चाहे वह जिस प्रकार की हो, समानता, सहधर्मिता और एकात्मकता की भावनाएँ अनिवार्य रूप से रहती हैं।^३ इसी लिए जिस प्रकार के उद्देश्यवाले लोगों में मित्रता होती है, उसी प्रकार के उद्देश्यों की पूर्ति में वे एक-दूसरे के सहायक होते हैं। अरस्तू का सुझाव यह है कि मित्रता के उपर्युक्त गुणों के कारण वह दो नैतिक व्यक्तियों के बीच की कड़ी बनकर दोनों के नैतिक जीवन की अभिवृद्धि करती है। इसी सम्बन्ध से नैतिक विषयों पर विचार करते हुए अरस्तू ने अपने माहित्य में मित्रता का विवेचन किया है।

सुख की प्रकृति^४

पुस्तक के अन्तिम भाग में अरस्तू सुख को सर्वश्रेष्ठ गुण के अनुसार की जानेवाली क्रिया बतलाकर इसे परम शुभ कहने का प्रयत्न करता है।

१. ११६२ बी, २५। २. ११७१ बी, २९ (अ० १२)

३. ११५९ बी, २; ११६६ ए, १०

४ पु० १०- अ० ६-११७७ ए, १-१०: अ० ७ और ८

वह मुख से क्षणिक आनन्द का भेद करता है। क्षणिक आमोद-प्रमोद में वह निरन्तरता नहीं है, जो मनुष्य के जीवन को सुखी बना सके। सुखी जीवन में गुण माना जाता है और गुण का स्वभाव कर्म में प्रेरित करना है। आमोद-प्रमोद का उद्देश्य क्रिया को स्थगित करके विश्राम करना है। इस प्रकार मुख और क्षणिक आनन्द या मन-वहलाव में स्वभाव का अन्तर स्पष्ट है।

अरस्तू के अनुसार मच्चा मुख वही है, जिसका कहीं बाध न हो। क्षणिक आनन्द में आजीवन लिप्त नहीं रहा जा सकता। निरन्तर वही कर्म किया जा सकता है, जो सर्वश्रेष्ठ तत्त्व के अनुकूल हो। मनुष्य में सर्वश्रेष्ठ अंग आत्मा का वह विभाग है, जो सत्य का चिन्तन करता है। सत्य का चिन्तन ही ऐसी क्रिया है, जो आत्म-निर्भर है। शेष सभी क्रियाओं के लिए अन्य वस्तुओं और व्यक्तियों की आवश्यकता होती है। अन्य क्रियाओं में नारीरिक श्रम होता है, इसलिए उन्हें रोककर मन को थोड़ी देर आह्लासि करने की आवश्यकता होती है, किन्तु सत्य के चिन्तन में बराबर ही मन प्रसन्न रहता है। इस प्रकार, निरन्तरता और आत्म-पूर्णता दोनों ही गुण इसमें विद्यमान हैं।

अरस्तू ने प्रारम्भ में तीन प्रकार के जीवन बतलाकर दार्शनिक के जीवन को सर्वश्रेष्ठ कहा था। अन्तिम भाग में, मुख को इसी जीवन का महगामी बताकर, उसने सत्य के चिन्तन और जीवन के सुख को सह-अस्तित्व सिद्ध किया। अब प्रश्न यह उठता है कि चिन्तन और सुख में से परम शुभ क्या है? अरस्तू का उत्तर स्पष्ट नहीं है। परम शुभ के उसने दो लक्षण बतलाये थे—निरन्तरता और आत्म-पूर्णता। सत्य का चिन्तन और, उसका महवर्ती होने से, सुख, दोनों ही परम शुभ प्रतिगति होते हैं। अरस्तू सुख को भी क्रिया कहकर समस्या को और जटिल बना देता है। किन्तु, हमें क्रिया और उसके साथ-साथ वर्तमान रहनेवाली अनुभूति में अन्तर करना पड़ेगा। चिन्तन सर्वश्रेष्ठ बौद्धिक गुण है। इसके द्वारा सत्य का चिन्तन किया जाता है, सुख का नहीं। इसलिए वह सत्य ही परम शुभ है, जिसकी प्राप्ति के लिए चिन्तन किया जाता है। सुख वह अनुभूति है, जो हमें सत्य के चिन्तन में लगाये रखती है।

किन्तु अरस्तु यूनानी चिन्तन-परंपराओं से प्रभावित था । सुखवाद का बौद्धिक रूप नुकरात के विचारों में भी पाया जाता था । इसीलिए चिन्तन और सुख की अनुभूति को सह-अस्तित्व कहकर इसको ही उसने परम शुभ मानने का प्रयत्न किया था ।

अध्याय १०

राजनीति शास्त्र

अरस्तू के नीति-शास्त्रीय विवेचन में हमें नैतिक जीवन के दो आदर्श दिखाई दिये थे, एक सर्वोच्च आदर्श था, जिसे सभी मनुष्य प्राप्त नहीं कर सकते और दूसरा आदर्श ऐसा था, जिसे व्यवहार में उतारा जा सकता है। अरस्तू के अनुसार, पूर्ण नैतिक जीवन व्यतीत करने के लिए, अपने संपूर्ण जीवन की चिंतन में लगा देने की आवश्यकता है पर यह मार्ग सबके लिए सुगम नहीं है। इसलिए अरस्तू ने सामाजिक नैतिकता का उपदेश किया। उसने कुछ सतुलित व्यवहारों के उदाहरण दिये और कहा कि नैतिक शिक्षा और नैतिक नियमों के सहारे चलकर सभी लोग सामान्य नैतिक जीवन व्यतीत कर सकते हैं। इस प्रकार की नैतिकता के लिए शिक्षा और नियमन की आवश्यकता होने से, सामान्य नैतिक जीवन का उत्तरदायित्व राज्य की शासन-व्यवस्था पर आ पड़ा था और हम इस सामान्य निष्कर्ष पर पहुँचे थे कि नागरिकों का नैतिक होना उचित शासन-व्यवस्था पर निर्भर रहता है।

अरस्तू के राजनीति शास्त्र में भी हमें उपर्युक्त विचार का निर्वाह मिलता है।^१ उसका कथन है कि पूर्ण नैतिक व्यक्ति ही राज्य के उच्चतम आदर्श का निर्वाह कर सकता है। पर, यहाँ भी वही कठिनाई है कि ऐसे व्यक्ति बार-बार नहीं मिलते। इसलिए, अरस्तू ने यह सम्मति दी कि यदि कोई ऐसा व्यक्ति किसी राज्य में हो तो उसे राजा मानकर, जब तक वह जीवित रहे उसकी आज्ञा का पालन करना चाहिए।^२ वह यहाँ तक कह जाता है कि पूर्ण

१. अरस्तू की 'पॉलीटिका' की तीसरी पुस्तक के १३वें अध्याय में, १२८४ ए से अध्याय के अंत तक पढ़िए

२. पॉलीटिका, ३, १३, १२८४ बी, ३१

नैतिक व्यक्ति को राज्य-संचालन का भार न सौंपकर, आपत्त में बाँट लेना, जिसके अधिकारों का अपहरण करना है।^१ ऐसे व्यक्तियों के पथ-प्रदर्शन के लिए, अरस्तू किसी नियम आदि की आवश्यकता नहीं समझता था। उसका कहना है कि उन्हें मनुष्यों में देवता समझना चाहिए और उनके आदेशों को ही नियम समझना चाहिए।^२

अरस्तू के उपर्युक्त विचार पर प्लेटो का प्रभाव स्पष्ट है। अरस्तू समझता था कि पूर्ण नैतिक व्यक्ति के हाथ में शासन की बागडोर रहने पर आदर्श राज्य के उद्देश्यों की पूर्ति हो सकती है। अरस्तू का पूर्ण नैतिक व्यक्ति दार्शनिक था। प्लेटो ने भी आदर्श राज्य की स्थापना के लिए दार्शनिक को राजा बनाने की सम्मति दी थी। यहाँ तक प्लेटो और अरस्तू सहमत थे। पर, अरस्तू ने अपने विचार को आगे बढ़ाया। सामाजिक व्यवस्था के लिए, राज्य की सदैव आवश्यकता होगी; किन्तु शासन करने के लिए दार्शनिक सदैव न मिलेगा। यह सोचते ही, अरस्तू के सामने राज्य-व्यवस्था का प्रश्न फिर आ खड़ा हुआ।

अब, अरस्तू ने राज्य के उद्देश्यों पर विचार करना प्रारम्भ किया, क्योंकि उसके राजनीति शास्त्र की समस्या अब यह देखने की थी कि राज्य के उद्देश्यों की अधिकतम पूर्ति किस प्रकार की शासन-पद्धति में हो सकती है। इसे हल करने के लिए, अरस्तू ने राज्य के विकास पर ऐतिहासिक दृष्टि डाली। उसने देखा कि पुरुष और स्त्री के संयोग से परिवार बना और परिवार से ग्रामों का संगठन हुआ और तब राज्य बने। यह विकास बिना किसी उद्देश्य के संभव न था। प्राकृतिक अवस्था में, पुरुषों और स्त्रियों के जीवन की मूलभूत समस्याएँ हल हो जाती, तो वे कभी परिवार न बनाते। इसी प्रकार परिवार उनकी समस्याओं को हल कर देता तो ग्रामों और राज्यों की व्यवस्थाएँ विकसित न होती। इसी विकास में, शासन-पद्धतियों के मूल रूप भी विकसित हुए। अरस्तू की बात समझी जा सकती है, इसलिए अरस्तू

१. पॉलीटिका, ३, १३, १२८४ बी, ३०

२. पॉलीटिका, ३, १३, १२८४ ए, १२

के राजनीति शास्त्र के मुख्य विचारों को जानने के लिए हमें उपर्युक्त विकास का अध्ययन करना चाहिए।

परिवार का विकास

अपने विवेचन के आरम्भ में, अरस्तू उस प्राकृतिक अवस्था की कल्पना करता है जिसमें पुरुष थे, स्त्रियाँ थी और पशु थे, पर कोई किसी का न था। यह अवस्था सदैव रहनेवाली न थी, क्योंकि अलग-अलग रहकर पुरुष और स्त्री मनुष्य-जाति को सुरक्षित नहीं रख सकते थे।^१ इसीलिए, पुरुष और स्त्री का संयोग हुआ और वे पति-पत्नी बने। यहीं पर, शासक और शासित का संबंध, पहले-पहल, उत्पन्न हुआ, क्योंकि प्रकृति ने पुरुष को अपने उद्देश्यों को समझने की बुद्धि दी थी और स्त्री को, अपने शरीर द्वारा, उन उद्देश्यों को कार्यान्वित करने का सामर्थ्य दिया था।^२ इस प्रकार स्त्री और पुरुष के सामाजिक संबंध से दो व्यक्तियों का परिवार बनता है और इसके बनते ही शासन-पद्धति का विकास प्रारम्भ हो जाता है, किन्तु यह संबंध स्थापित होते ही समस्याएँ बढ़ती हैं।

परिवार को जीविका चलाने के लिए अन्न की आवश्यकता होती है और पुरुष को खेती करनी पड़ती है। यहाँ पर उसे हल आदि निर्जीव यंत्रों की तथा किसी ऐसे सजीव साधन की आवश्यकता होती है जो उसका हल खींच सके। अब वह बैल को पकड़ता है। अरस्तू का कथन है कि बैल ही गरीब आदमी का दास है। यही से दासता की नींव पड़ती है।^३ बाद में इसी बैल का स्थान अल्पबुद्धिवाले मनुष्यों को मिला। इस प्रकार दास के समावेश से परिवार में स्वामि-सेवक-संबंध की वृद्धि हुई। पुरुष और स्त्री के संबंध से संतान उत्पन्न होती है और पुरुष पिता बनकर अपनी संतान का भी शासन करने लगता है, क्योंकि पूर्ण विकसित न होने के कारण बच्चे अपने हानि-लाभ की बातें नहीं समझते।

१. पॉलीटिका, १, २, १२५२ ए, २६

२. पॉलीटिका, १२५२ ए, ३१

३. पॉलीटिका, १२५२ बी, १०

इस प्रकार, स्वाभाविक रूप से परिवार का विकास हुआ। इस विकास का प्रारम्भ पुरुष और स्त्री के अनिवार्य संबंधों से होता है। सामाजिक विकास के इस स्तर पर हम देखते हैं कि जिन्स संबंध ने परिवार का विकास होता है वह दोनों के हित में है, यद्यपि एक सदस्य शासन करता है और दूसरे को शासित होना पड़ता है। यह अंतर दोनों की भिन्न प्रकृति के कारण हो जाता है। परिवार की वृद्धि के साथ, दूसरी शासन-पद्धति विकसित होती है, जिसमें पिता अपनी संतान की भलाई के लिए उस पर शासन करता है। परिवार की तीसरी शासन-पद्धति इन दोनों पद्धतियों से भिन्न है। दास पर स्वामी अपने और अपने परिवार के हित के लिए शासन करता है। पर अरस्तू अभी को दास बनाने की सम्मति देता है, जो स्वभावतः इतना दुर्बुद्धि हो कि अपनी जीवन-संबंधी समस्याओं का हल स्वयं न निकाल सके।^१

अरस्तू के परिवार के अध्ययन से तीन प्रकार की शासन-पद्धतियाँ, प्राप्त होती हैं—(१) पिता का शासन, (२) पति का शासन और (३) स्वामी का शासन। अरस्तू के अनुसार, पिता राजा की भाँति शासन करता है, क्योंकि उसका शासन प्रेम पर आधारित होता है। वह अपने अनुभव के कारण और अधिक आयु के कारण अपनी संतान से सम्मान प्राप्त करता है।^२ पति का शासन अरस्तू के अनुसार सांविधानिक है।^३ ये दोनों शासन स्वतंत्र व्यक्तियों पर किये जाते हैं। तीसरे प्रकार के शासन में, शासित स्वतंत्र नहीं रहता, क्योंकि वह स्वभाव से स्वतंत्रता का अधिकारी नहीं है। इसी प्रसंग में यह सूचित कर देना अनुपयुक्त न होगा कि अरस्तू दासता मात्र का समर्थक न था। वह कहता है कि युद्ध में पराजित व्यक्तियों का दास बनाया जाना वैधानिक होने पर सभी व्यक्ति दास हो सकते हैं।^४ जो लोग बच गये हैं, वे केवल इसलिए कि उन्होंने अथवा उनके पूर्वजों ने या तो कभी युद्ध में भाग नहीं

१. पॉलीटिका, १२५४ बी, १८

२. पॉलीटिका, १२५९ बी, १०

३. पॉलीटिका, १२५९ बी, १

४. पॉलीटिका, १२५५ ए, २६

लिया या सयोगवग पकड़े नहीं गये। अगले कई प्रसंगों में अरस्तू के दासता-सम्बन्धी विचारों का उल्लेख हुआ है। जिनसे उनका दृष्टिकोण स्पष्ट हो जायेगा। यहाँ हमें राज्य और परिवार के सम्बन्धों पर अरस्तू के विचार समझ लेने हैं।

अरस्तू के शास्त्र में, परिवार राज्य की इकाई है; उसी में, स्वाभाविक रूप में, नासितों की प्रकृति के अनुसार तीन शासन-पद्धतियाँ विकसित होती हैं। वह बतलाता है कि इन्हीं परिवारों की वृद्धि होने पर वे ग्रामों में व्यवस्थित हुए, क्योंकि अकेला परिवार संपन्न नहीं हो सकता था और ग्रामों की वृद्धि होने पर कई ग्रामों ने मिलकर अपनी सुव्यवस्था के लिए राज्यों की स्थापना की। प्रारम्भिक राज्य एक ही रक्त से उत्पन्न व्यक्तियों की व्यवस्था से बने थे, इसलिए प्रारम्भिक शासन का रूप वही था जो परिवारों के शासन का था।^१ इस प्रकार वह राजनय के विकास को स्वाभाविक सिद्ध करता है।

राज्य के विकास की उपर्युक्त पीठिका प्रस्तुतकर अरस्तू राज्य के प्राकृतिक उद्देश्यों को स्पष्ट करता है। उसका कथन है कि केवल जीवित रहने के लिए, राज्य की आवश्यकता न थी।^२ उसका विक्रम तो व्यवस्थित और संपन्न जीवन के निमित्त हुआ था। वह स्पष्ट रूप से कहता है कि मनुष्य ने व्यक्तिगत जीवन की पूर्णता के लिए परिवार बनाये, परिवारों की पूर्णता के लिए ग्राम और ग्रामों की पूर्णता के लिए राज्य बने। अतः राज्य की आवश्यकता केवल अपराधों को रोकने के लिए, अथवा युद्ध और संधि करने के लिए नहीं है।^३ राज्य परिवारों के समुदायों का समुदाय है, जिसमें व्यक्तिगत जीवन की पूर्णता प्राप्त होती है।^४ किन्तु हमें ध्यान रखना चाहिए कि यहाँ तक अरस्तू ने उन प्रारम्भिक राज्यों की विशेषताएँ बतलायी हैं, जिनका विकास एक ही मूल परिवार से हुआ था। इस प्रकार के राज्य न अब हैं और न अरस्तू के

१. पॉलीटिका, १२५२ बी, २०-२५

२. पॉलीटिका, १२८० ए, ३०

३. पॉलीटिका, १२८० बी, ३०

४. पॉलीटिका, १२८० बी ४०-१२८१ ए, १

समय में थे। इसलिए इससे केवल राज्य के तथा शासन के मुख्य उद्देश्य स्पष्ट हो जाते हैं। यह निष्कर्ष नहीं निकलता कि उसी तरह के राज्य स्थापित किये जा सकते हैं।

तीन शासन पद्धतियों

अरस्तू को तीन शासन-पद्धतियाँ ऐसी मिलीं, जो प्राचीन पारिवारिक, अथवा सामुदायिक शासन-व्यवस्था के ममीप मानी जा सकती हैं। ये राजतन्त्र, (Monarchy) कुलीन तन्त्र (Aristocracy) तथा नाविधानिक शासन (Constitutional Government) हैं।

राजतन्त्र

उनमें से प्रथम प्रकार का शासन तब उपयुक्त होगा, जब राज्य में कोई ऐसा व्यक्ति हो जो सबसे अधिक योग्य तथा नैतिक हो और उसका राज्य के सभी लोग पिता अथवा जाति के वृद्ध की भाँति सम्मान कर सके।^१ किन्तु अरस्तू राज्य के अधिकारों को किन्नी वग की संपत्ति बना देने के विरुद्ध था। उसका कहना है कि हम किसी नैतिक व्यक्ति की सत्ता को अनिवार्य रूप से नैतिक नहीं मान सकते।^२ राजतन्त्र तभी सफल हो सकता है, जब राज्य संचालन का भार नैतिक व्यक्ति के हाथ में हो।

कुलीन तन्त्र

अरस्तू का कुलीन तन्त्र भी असम्भव है। इसकी स्थापना तभी की जा सकती है, जब किन्नी राज्य में एक से अधिक नैतिक व्यक्ति हो। उसका कथन है कि अति प्राचीन काल में राज्य बहुत छोटे थे और उनमें एक से अधिक नैतिक व्यक्ति न थे। उस अवस्था में राजतन्त्रों की स्थापना हुई थी। बाद में, नैतिक व्यक्तियों की संख्या में वृद्धि होने पर कुलीन तन्त्रों का विकास हुआ।^३

१. पॉलीटिका, १२८८ ए, १५; १२८४ ए, १२ तथा १२८४ बी, ३१

२. पॉलीटिका, १२८६ बी, २४

३. पॉलीटिका, १२८६ बी, ११

इस शासन-पद्धति के समर्थन में, अरस्तू का कहना है कि एक अच्छे व्यक्ति के स्थान पर कई अच्छे व्यक्तियों को रख देने से शासन और भी अच्छा हो सकता है।^१ यहाँ वह कुलीनतंत्र को राजतंत्र से भी श्रेष्ठ बतलाता है। किन्तु ध्यान रखना होगा कि अरस्तू के शास्त्र में कुलीन होने का अर्थ राजवंश में उत्पन्न होना, अथवा धनवान होना नहीं है। वह नैतिक व्यक्तियों के समूह द्वारा चलाये जानेवाले शासन को कुलीनतंत्र कहता है। इसमें सदेह नहीं कि इस प्रकार का शासन भी कल्पना की वस्तु है।

सांविधानिक शासन

तीसरा शासन, जो अरस्तू को प्राचीन परंपराओं में मिला, सांविधानिक शासन है। अरस्तू ने पारिवारिक शासन (Family management) की चर्चा करते हुए कहा था कि पत्नी पर पति का शासन सांविधानिक होता है। सांविधानिक शासन की प्रकृति बताते हुए, फिर, वह कहता है कि इस शासन में नागरिकों की समानता (Equality) मानी जाती है। इसीलिए बहुत से सांविधानिक राज्यों में नागरिक बारी-बारी शासन करते हैं।^२ तीसरी बार, इस शासन की विशेषताएँ बतलाते हुए, कहता है कि जिस शासन में सभी नागरिक सबके हित को उद्देश्य बनाकर शासन करते हैं, वह सांविधानिक होता है।^३ इसी के दूषित रूप को अरस्तू जनतंत्र कहता है। यहाँ तक अरस्तू की बात नम्र में आती है, किन्तु सांविधानिक शासन के विषय में वह यह भी बतलाता है कि इसमें शासनमत्ता यादवाओं के हाथ में रहती है और वे ही नागरिक माने जाते हैं।^४ अब दो विरोधी विचार इकट्ठे हो जाते हैं। पहला यह कि सांविधानिक शासन सब के हित में होता है और दूसरा यह कि इसमें नागरिक अधिकार केवल सैनिकों को दिये जाते हैं। यदि दूसरी बात ठीक है तो इसे भी दूषित

१. पॉलीटिका, १२८६ बी, ५

२. पॉलीटिका, १२५९ बी, ५

३. पॉलीटिका, १२७९ ए, ३७

४. पॉलीटिका, १२७९ बी, १

शासन मानना चाहिए। ऐसा लगता है कि इस शासन की बात करते हुए, अरस्तू प्राचीन समय के उन सैनिक समुदायों की बात कह रहा है, जिनमें सभी सैनिक होते थे और आपस में एक दूसरे को बराबर मानते हुए भी, कभी एक और कभी दूसरा सब का नेतृत्व करता था।

शुद्ध और दूषित शासन

अरस्तू ने ऊपर बताये हुए तीनों प्रकार के शासनों को शुद्ध कहा है। उसने इनके तीन विकृत रूप बतलाये हैं। राजतंत्र का विकृत रूप निरंकुश शासन (Despotic Rule) है, कुलीनतंत्र का विकृतरूप धनिक शासन और साविधानिक शासन का विकृत रूप जनतंत्र है। अरस्तू ने शुद्ध (Pure) और अशुद्ध (Perverted) का भेद दो बातों के आधार पर किया है। शुद्ध शासन में शासितों के हितों को दृष्टि में रखा जाता है, अशुद्ध अथवा दूषित शासन शासक के हित में होता है। शुद्ध शासनों में निष्पक्ष न्याय होता है, अशुद्ध शासनों में पक्षपातपूर्ण। नीचे दिये हुए विवरण में यह भेद स्पष्ट हो जायेगा।

निरंकुश शासन

ऊपर कहा जा चुका है कि राजा वह है जो प्रजा पर उसी प्रकार शासन करता है जैसे पिता अपने पुत्रों पर। किन्तु राजा का स्थान यदि स्वार्थी व्यक्ति ले लेता है और अपने लाभ के लिए शासन करने लगता है, तो राजतंत्र विगड़ कर निरंकुश शासन का रूप ले लेता है।^१ अरस्तू ने परिवार के शासन में स्वामी और सेवक के संबंध की चर्चा की थी। जब राजा वही व्यवहार स्वतंत्र नागरिकों के साथ करने लगता है जो दाम के साथ किया जाना चाहिए तो वह निरंकुश शासन हो जाता है।^२ निश्चय ही यह अनुचित शासन है क्योंकि इसमें स्वतंत्र व्यक्ति के साथ परतंत्र-जैसा व्यवहार होता है।

१. पॉलीटिका, १२७९ बी, ६

२. पॉलीटिका १२७९ बी, १५

धनिक-शासन

दूसरा विकृत शासन धनिक शासन है। उने अल्पजन-शासन भी कहा जाता है, किन्तु अरस्तू थोड़े व्यक्तियों के हाथ में शासनसत्ता का होना इसकी विशेषता नहीं मानता था। उसका कहना था कि थोड़े व्यक्तियों का शासन हो, अथवा बहुतों का, यदि यह मान लिया जाता है कि शासन का अधिकार उन्हीं लोगों को है, जिनके पास बड़ी-बड़ी संपत्तियाँ हैं तो कुलीन-शासन का विकृत रूप उत्पन्न हो जाता है।^१ इस शासन में नागरिक अधिकार (Right of Citizenship) केवल धनी व्यक्तियों को मिलते हैं, इसीलिए यह दूषित शासन है।

जनतंत्र

तीसरा विकृत शासन जनतंत्र है। यह अशिक्षितों और निर्धन लोगों को शासन का अधिकार देता है।^२ इस शासन को भी विकृत कहने का, अरस्तू का कारण, इसमें निष्पक्ष न्याय की कमी है। धनिक शासन संपत्ति की असमानता को पूर्ण असमानता मान लेता है और जनतंत्र जन्मसिद्ध समानता को पूर्ण समानता मान लेता है।^३ इसलिए दोनों ही न्याय के आधार को खो देते हैं।

शासन-समस्या का हल

इस प्रकार अरस्तू ने तीन शुद्ध शासनों को सामाजिक परिस्थितियों के अनुकूल न होने के कारण अनुपयुक्त ठहरा दिया और तीन शासनों को उनके विकृत न्याय के कारण। शुद्ध शासनों से से राजतंत्र दो ही दशाओं से सफल हो सकता है। या तो राज्य एक ही वंश से उत्पन्न व्यक्तियों का समुदाय हो, या राजा पूर्ण नैतिक व्यक्ति हो जिनमें से एक भी दशा वर्तमान राज्यों में नहीं मिलती। कुलीनतंत्र में यही कठिनाइयाँ कई गुनी हो जाती हैं। साविधानिक

१. पॉलीटिका, १२८० ए, १-४

२. पॉलीटिका, १२७९ बी, १७,

पॉलीटिका, १२८० ए, २।

३. पॉलीटिका, १२८० ए, २१

शासन केवल सैनिक समुदायो के लिए उपयुक्त था, इसलिए उसका भी प्रश्न नहीं उठता। अब बचते हैं तीन विकृत शासन। इनमें से निरकुल शासन किसी दया में स्वीकृत नहीं हो सकती, क्योंकि उसके द्वारा एक ही व्यक्ति का हित होना है। शेष दो में से अरस्तू जनतंत्र को ही अधिक उचित मानता है, क्योंकि इसमें अल्पसंख्यकों के मुकाबले बहुसंख्यकों के अधिकारों का समर्थन होता है। इसलिए, कुछ मुद्दों के साथ वह इसे को अपनाने की सम्मति देता है।^१

जनतंत्र का समर्थन

उसका कहना है कि एक व्यक्ति केवल अपनी जेब के बल पर जो बढ़िया से बढ़िया दावत दे सकता है, वह उस दावत से घटिया होती है जिसमें बहुत से लोग थोड़ा-थोड़ा चढ़ा दे देते हैं। इसी प्रकार बहुत-से साधारण लोग मिलकर कुछ अच्छे लोगों में अच्छे हो सकते हैं।^२ इस कथन को सिद्ध करने के लिए वह कहता है कि बहुत-से लोगों को एक साथ रखकर, बहुत से हाथ, पैर तथा इन्द्रियोंवाला एक व्यक्ति बनाया जा सकता है।^३ अरस्तू की यह युक्ति हमें हावज के 'लेवियाथन' (Leviathan) अथवा रूमों के 'मोई कॉमन' (Moi Comum) की याद दिलाती है। एस्पिना और डुरखीम नामक, उन्नीसवीं शताब्दी के फ्रांसीसी विचारकों ने, मनोवैज्ञानिक व्याख्या का रूप देकर, इसी युक्ति को 'सामाजिक चेतना' के समर्थन में प्रयुक्त किया था। किन्तु, अरस्तू केवल बहुत-से हाथ-पैरवाले पुरुष के रूपक से एक की तुलना में बहुतों की श्रेष्ठता का अनुमान कराना चाहता था। अरस्तू का तीसरा तर्क यह है कि जब बहुत से व्यक्तियों के सामने निर्णय के लिए कोई वस्तु आती है तो उनमें से कोई किसी एक भाग को अधिक समझता है, कोई किसी दूसरे भाग को और सब लोग मिलकर एक व्यक्ति से अच्छा निर्णय देते हैं।^४ कुल मिलाकर

१. पॉलीटिका, १२८६ बी, २०।

२. पॉली०, १२८१-बी, १

३. पॉलीटिका, १२८१ बी, ५

४. पॉलीटिका, १२८१ बी, ७

तीन बातें कही गयी हैं—(१) सबकी थोड़ी-थोड़ी संपत्ति इकट्ठाकर देने से एक की संपत्ति में अधिक हो जाती है, (२) सबके हाथ-पैर मिलकर एक आदमी के हाथ-पैरों से अधिक काम कर सकते हैं और (३) सबकी थोड़ी-थोड़ी बुद्धि एकसाथ किसी भी बुद्धिमान की बुद्धि से अधिक हो जाती है।

कठिनाई यह है कि सामान्य जनता को पद दिये जाने पर वे असफल होंगे, क्योंकि वे तो एक साथ रहकर ही बुद्धि के काम कर सकते हैं। इसे दूर करने के लिए अरस्तू का मुझाव यह है कि नागरिक अधिकार उन तमाम व्यक्तियों को दे दिये जायें जो राज्य-व्यवस्था में विचार-संबंधी योग दे सकते हों अथवा न्यायकार्य कर सकते हों^१; किन्तु, पदप्राप्ति के लिए शिक्षा और चरित्र की बातें लगा दी जायें।^२ इस प्रकार, नागरिक जनता के हाथ में केवल निर्वाचन का अधिकार रह जाता है। इनका वे भर्त्ताभाति निर्वाह कर सकते हैं।^३

इसकी बातें जान लेने पर हम यह समझ सकते हैं कि नियमित दासता का समर्थन न करने हुए भी अरस्तू ने बुद्धि की कमी के आधार पर कुछ लोगों को दाम बनाये रखने का समर्थन क्यों किया था। अरस्तू के शास्त्र में दाम और स्वतंत्र नागरिक का भेद किया गया है। यदि यह भेद न किया गया होता तो बुद्धिहीन लोगों को भी नागरिक अधिकार प्राप्त होते और वे, कम से कम, निर्वाचन में मत देने के अधिकारी तो हो ही जाते। ऐसा दशा में वे जनतंत्र को और भी दूषित कर देते। इसीलिए अरस्तू उन तमाम व्यक्तियों को, जिन्हें मत देने की भी बुद्धि न हो, पहले ही दास-श्रेणी में रखकर नागरिकों का चुनाव कर लेता है। तब जनतंत्र बनाने की सम्मति देता है।

इस शासन-पद्धति में अरस्तू को विद्रोह की कम संभावना दिखाई दी, इसलिए भी उसने अन्य दूषित पद्धतियों से इसे पसंद किया।^४ उसके विचार में, किसी शासन-पद्धति की स्थापना जितनी आवश्यक है, उतनी ही आवश्यक

१. पॉलीटिका, १२७५ बी, १८

२. पॉलीटिका, १२८३ ए, २२

३. पॉलीटिका, १२८१ बी, ३०-३५

४. पॉलीटिका, १३०२ ए, ८

उमकी सुरक्षा भी है। इसके विगड़ने से राज्य में व्यवस्था की कमी आ जाती है, जिससे नागरिकों के मुख और शान्ति में बाधा होती है। अरस्तू ने व्यवस्था भंग न होने देने के लिए दो उपाय बतलाये हैं। पहला उपाय है विद्रोह की स्थिति उत्पन्न न होने देना और दूसरा नागरिकों को शासन के आदर्शों के अनुरूप शिक्षा देना। पहला निषेध है, दूसरा विधि रूप है। अच्छा होगा कि पहले निषेध पर ही दृष्टि डाल ले।

विद्रोह के कारण

अरस्तू ने विद्रोह के सात कारण बतलाये हैं। नागरिक (१) समानता के लिए विद्रोह करते हैं, (२) विशिष्ट सम्मान के लिए विद्रोह करते हैं, (३) दंड के भय से, अथवा (४) पारस्परिक ईर्ष्या में विद्रोह करते हैं। (५) किसी एक वर्ग के अधिक गतिशाली हो जाने से, (६) विभिन्न जातियों के संघर्ष से, अथवा (७) शासन की ओर से असावधानी होने पर भी विद्रोह की स्थिति उत्पन्न हो जाती है।^१ अरस्तू के इन सातों कारणों को चार में घटाया जा सकता है—(१) न्याय की कमी, (२) शासन की असावधानी, (३) विषमता की वृद्धि तथा (४) जातीय संघर्ष।

(१) न्याय की कमी—अरस्तू ने नीतिशास्त्र में न्याय के भेद करते हुए बतलाया था कि न्याय का एक रूप अधिकारों आदि के विभाजन में मिलता है और इस न्याय का उचित रूप यह बतलाया था कि शासन की ओर से नागरिकों को सम्मान, अधिकार आदि योग्यता के अनुपात में मिलना चाहिए। ऐसा न होने पर, वास्तविकता उत्पन्न हो सकती है। कुछ लोग यह अनुभव करेंगे कि उन्हीं के समान व्यक्तियों को अधिक लाभ हो रहा है और वे समानता के लिए जगड़ेंगे।^२ दूसरे लोग यह अनुभव करेंगे कि उन्हें अपने से हीन नागरिकों के बराबर भी लाभ नहीं हो रहा है और वे दूसरों से अधिक लाभ के लिए

१. अरस्तू की 'पॉलीटिका' की पाँचवीं पुस्तक में दूसरे, तीसरे तथा चौथे अध्याय में विद्रोह के कारणों पर विचार किया गया है

२. पॉलीटिका, १३०२ ए, २४

शासन के विरुद्ध अपवाद फैलायेगे।' यदि शासन धूमों के, अथवा लाभों के विभाजन में न्याय बरतता रहे तो ये दो स्थितियाँ उत्पन्न नहीं हो सकती।

(२) असावधानी (Neglect) — इस शीर्षक के अन्तर्गत अरस्तू सविधान की वृद्धियों की ओर मत्तर्क रहने की बात कहता है। कभी-कभी सविधान में छोटी-मोटी कमी रह जाने से बड़े-बड़े परिवर्तन उत्पन्न होने की नोबत आ जाती है। हम चाहें तो असावधानी के ही अन्तर्गत न्याय की कमी को भी रखकर यह कहे कि राज्य में विद्रोह होने का आशिक उत्तरदायित्व शासन-सत्ता पर रहता है।

(३) विपमता की वृद्धि—यह तीन प्रकार की हो सकती है—(क) राज्य का एक व्यक्ति अधिक शक्तिशाली होकर, नियमों आदि की चिन्ता न कर, मनमानी करने लग सकता है। ऐसी दशा में यह चाहेगा कि शासन-सत्ता में परिवर्तन हो और ऐसे लोगों के हाथ में शासन आ जाय, जो उसकी निरंकुशता का समर्थन कर सकें। यह स्थिति दृष्ट के भय से विद्रोह कराने की होगी।

(ख) दूसरी स्थिति यह हो सकती है कि शासन-कार्य संभालनेवाले व्यक्तियों में से ही दो प्रभावशाली व्यक्तियों में कोई आपसी वैमनस्य हो जाय और वे अपने-अपने दल बनाकर सत्ता को भंग करने लगें। (ग) तीसरी स्थिति किसी वर्ग के समृद्ध होकर वर्गीय शासन की स्थापना के लिए प्रयत्न करने की हो सकती है। जैसे, धनी लोग शक्तिशाली होकर बनिफो को शासन-समितियों में पहुँचाकर अपने लाभ की चेष्टा करने लगें।^१ अरस्तू के समय में, अधिक शक्तिशाली लोगों को देश निकाला देकर समानता उत्पन्न करने की पद्धति प्रचलित थी। इसे 'आस्ट्रासिज्म' (Ostracism) कहते हैं।^२ अरस्तू ने इस पद्धति का विरोध किया और सविधान-निर्माता को सजग किया कि वह इस प्रकार की विपमता उत्पन्न न होने दे।^३

१. पॉलीटिका, १३०२ ए, २६

२. पॉलीटिका, १३०३ ए, २०

३. पॉलीटिका, १३०२ बी, २३; १३०३ बी, १८ तथा १३०३ ए, ११

४. पॉलीटिका, १२८४ ए, ३६। ५. पॉलीटिका, १२८४ बी, १६

(४) जातीय संघर्ष (Racial Conflict) — अरस्तू का कथन है कि राज्य विभिन्न परिवारों के इकट्ठे होने से नहीं बन जाता है, बल्कि परिवारों में एकता की भावना होने से। यह भावना एक दिन में नहीं, अधिक काल तक साथ-साथ रहने से तथा पारस्परिक जादान-प्रदान के संबंध स्थापित होने से विकसित होती है। किन्तु राज्यों में समय-समय पर बाहर से भिन्न जातियों के लोग आकर बसते रहते हैं। इनमें परभावना^१ रहने के कारण, मूलनिवासियों से संघर्ष हो सकते हैं और इससे राज्य में विद्रोह हो सकता है। शासन-सत्ता इनकी बातों पर विजय पा ले, तो वह अपना स्वत्व बनाये रख सकती है।

शिक्षा का नियंत्रण^२

शासन-सत्ता को स्थिर रखने का रचनात्मक उपाय शिक्षा का नियंत्रण (Control) है। अरस्तू ने जिस प्रकार की शिक्षा से शासन-सत्ता को स्थिर रखने का सुझाव दिया है, उसके तीन मुख्य उद्देश्य मालूम होते हैं। नागरिकों को ऐसी शिक्षा मिलनी चाहिए कि सभी नागरिक मविधान की आवश्यकता को समझ सकें। वे मविधान से सहमत हो सकें और उनमें पारस्परिक संघर्ष न हों। इनमें से प्रथम उद्देश्य की पूर्ति के निमित्त उसने प्रत्येक बालक को शिक्षा देने की सलाह दी।^३ उसका कथन है कि प्रत्येक भाग की ओर ध्यान देकर ही पूरे राज्य की ओर ध्यान दिया जा सकता है। सभी नागरिक मविधान को तभी समझ सकेंगे जब सभी शिक्षित होंगे। दूसरे उद्देश्य की पूर्ति के लिए उसका सुझाव है कि शिक्षा का स्वरूप ऐसा होना चाहिए कि नागरिक शासन-पद्धति का अनुमोदन कर सकें।^४

तीसरे उद्देश्य की पूर्ति के लिए उसने तीन उपाय बतलाये थे। सबको एक-सी शिक्षा मिलनी चाहिए, सबको एक साथ शिक्षा मिलनी चाहिए और

१. पॉलीटिका, १३०३ ए, २५
२. पॉलीटिका की आठवीं पुस्तक में शिक्षा की समस्या पर विचार किया गया है
३. पॉलीटिका, १३३७ ए, ३०। ४. पॉलीटिका, १३३७ ए, १३
५. पॉलीटिका, १३३७ ए, २१

वह शिक्षा उनमें नैतिक भावना उत्पन्न करनेवाली होनी चाहिए। अरस्तू ने अपने शिक्षा-सद्वर्धी उपदेश में शिक्षा के माध्यम में नैतिक आचरण के विकास पर सब से अधिक बल दिया है। उसके पाठ्यक्रम में चार विषयों का स्थान मिला है—(१) लिखना और पढ़ना, (२) व्यायाम, (३) संगीत तथा (४) ड्राइंग। इनमें से संगीत के नैतिक प्रभावों का उमने विस्तारपूर्वक वर्णन किया है। शेष विषय उसने उपयोगी शिक्षा के अंतर्गत माने हैं।

संगीत के अंतर्गत अरस्तू ने तीन प्रकार के गीत बतलाये हैं। कुछ नैतिक भावनाएँ उत्पन्न करते हैं, कुछ कर्म में प्रवृत्त करते हैं और कुछ वासनाओं को जाग्रत करते हैं।^१ इनमें से वह वासना उत्पन्न करनेवाले संगीत का शिक्षा के लिए निषेध करता है। अधिकतर उस संगीत का अनुमोदन करता है जो नैतिक मनोवृत्ति उत्पन्न कर सके। उत्तम संगीत से अरस्तू तीन लाभ बतलाता है। प्रथम लाभ शिक्षा अथवा मस्कार है। दूसरा लाभ दूषित भावों का रेचन और तीसरा बौद्धिक आनंद है।^२

एक स्थान पर उसने यह भी कहा है कि अवकाश को बौद्धिक आनंद में विताने के लिए भी कुछ चीजें सीखनी चाहिए, क्योंकि लाभप्रद शिक्षा हमारे उद्देश्यों की पूर्ति कराती है, ऐसे उद्देश्यों की नहीं, जो अपने में ही पूर्ण हों।^३ संगीत में वह परम शुभ की प्राप्ति मानता था। नीतिशास्त्र में वह बता चुका है कि परम शुभ का अन्य कोई उद्देश्य नहीं होता। इसीलिए उमन चिंतन को परम शुभ माना था, किन्तु चिंतन में सबकी रुचि नहीं हो सकती। संगीत से प्राप्त होनेवाले आनंद का अन्य कोई प्रयोजन नहीं मिलता और इसमें सबकी रुचि हो सकती है। इस प्रकार अरस्तू संगीत से सुलभ परम शुभ की प्राप्ति संभव मानकर पूरे राज्य को इसकी शिक्षा दिलाना चाहता था। संक्षेपतः वह यह कहना चाहता था कि शासन की ओर में कुछ ऐसे विषयों के पढ़ाने का प्रबन्ध होना चाहिए जो नागरिकों के खाली समय को अकेले विताने में सहायता कर सकें। नहीं तो वे शासन के विरुद्ध पड्यंत्र (Plot) करेंगे।

१. पॉलीटिका, १३४१ बी, ३२। २. पॉलीटिका, १३४१ बी, ३५

३. पॉलीटिका, १३३८ ए, ९-२१

अध्याय ११

भाषण-कला तथा काव्य-शास्त्र

(क) भाषण-कला

प्राचीन यूनान में, अरस्तू से बहुत पहले, सोफिस्टो ने भाषण-कला की शिक्षा देना प्रारंभ कर दिया था। बात यह थी कि राज्य-सभाओं में शासन की समस्याओं पर विवाद होने लगे थे। न्यायालयों में वादी (Plaintiff) और प्रतिवादी (Defendant) अपने-अपने पक्ष के समर्थन के लिए वक्ताओं को प्रस्तुत करने लगे थे। सार्वजनिक सभाएँ होने लगी थीं और इन सभाओं में सफल वक्ताओं को ही राज्य के शासन में भाग लेने के योग्य समझा जाता था। पर, सोफिस्टो ने भाषण की योग्यता पर बल न देकर श्रोताओं को प्रभावित करने की विधियों पर बल दिया था।

भाषणों का विवेचन

अरस्तू ने देखा कि इस प्रकार की वक्तृताओं से न तो किसी प्रकार के ज्ञान में वृद्धि हो रही है और न अनुभव में। वक्ता लोग अपने विषय से संबंध न रखनेवाली बातें कहकर श्रोताओं को अपने पक्ष में करने का प्रयत्न करते हैं। इसलिए उसने तीन पुस्तकों की रचनाकर भाषण की समस्याओं का सामान्य रूप से तथा विशिष्ट उद्देश्यों के अनुसार, विश्लेषण किया। अरस्तू की इन तीनों पुस्तकों को एक पुस्तक में संगृहीत किया गया है और उसे 'रेटॉरिका' कहते हैं। रेटॉरिका की पहली तथा दूसरी पुस्तकों में विशिष्ट भाषणों का विवेचन है। राजनीतिक वक्ता के लिए बतलाया गया है कि उसे अपने देश के प्राचीन इतिहास का ज्ञान होना चाहिए। उसने विभिन्न देशों की राजनीतिक परिस्थितियों को समझाने के लिए यात्रा-संबंधी पुस्तकें पढ़ी हों तथा उसे गुप्त

और उपयोगी वस्तुओं का ज्ञान होना चाहिए।^१ न्यायालय में भाषण करनेवालों को राज्य के सबिधान का ज्ञान होना चाहिए, जिम पक्ष का उन्हें समर्थन करना है उससे सबद्ध घटनाओं का ज्ञान होना चाहिए तथा उचित-अनुचित का भेद मालूम होना चाहिए।^२ सामान्य वक्ताओं को भी उस व्यक्ति के संबंध में अच्छी जानकारी होनी चाहिए जिसकी वे प्रशंसा अथवा निंदा करने हैं तथा उनके गुण-अवगुण का भी ज्ञान उन्हें होना चाहिए।^३

विस्तारपूर्वक सभी बातों को न कहकर, इतना कह देना पर्याप्त होगा कि उमने वक्ता की योग्यता को अच्छे भाषण का आवश्यक आधार माना था। वक्ता को अपने विषय का सामान्य तथा विशिष्ट ज्ञान होना चाहिए। उसे नैतिक होना चाहिए। साथ ही उसे मनुष्य-स्वभाव का ज्ञान होना चाहिए। वक्ता में इतनी बातें होने पर, श्रोताओं की वह अपने चरित्र और ज्ञान से प्रभावित कर सकेगा। अब प्रश्न उठता है भाषण की योग्यता का, क्योंकि भाषण ही वक्ता के विचारों को श्रोताओं तक पहुँचाता है। इस प्रसंग में अरस्तू ने भाषण की प्रकृति और स्वभाव पर अपने विचार व्यक्त किये हैं।

सूक्तियों और तर्कों का प्रयोग

प्रभावपूर्ण होने के लिए भाषण युक्ति-युक्त होना चाहिए। इस गुण को लाने के लिए अरस्तू ने उदाहरणों^४ सूक्तियों^५ तथा संक्षिप्त तर्कों^६ के प्रयोग की

१. रेटॉरिका, १, ४, १३६० ए, १७-३७
२. पहली पुस्तक का दसवाँ अध्याय देखिए
३. पहली पुस्तक का नववाँ अध्याय देखिए
४. उदाहरणों के प्रयोग पर, रेटॉरिका की दूसरी पुस्तक का बीसवाँ अध्याय देखिए।
५. सूक्तियों (Maxims) पर दूसरी पुस्तक का इक्कीसवाँ अध्याय देखिए
६. संक्षिप्त तर्कों, (Enthymemes) पर दूसरी पुस्तक के बाईसवें अध्याय से छब्बीसवें अध्याय तक देखिए



सम्मति दी। उदाहरणों के प्रयोग से मालूम होता है कि वक्ता ने समान परिस्थितियों का भली-भाँति अध्ययन किया है। वह अपने कथन की उपयोगिता प्रमाणित करने के लिए, सत्य घटनाओं के उदाहरण दे सकता है, अथवा उपयुक्त गल्पों से काम ले सकता है। सूक्तियों का प्रयोग केवल वृद्ध वक्ताओं को करना चाहिए, क्योंकि सूक्तियों में किसी न किसी सार्वदेर्शिक सत्य का कथन होता है और किसी अल्पायु व्यक्ति के मुख से ऐसे व्यापक सत्य का कथन हास्यास्पद हो जाता है।

तर्कों के प्रयोग से अरस्तू का तात्पर्य किसी शान्नीय तर्क का प्रयोग नहीं है। यदि किसी वक्ता ने शुष्क तार्किक पद्धति का प्रयोग करना प्रारम्भ कर दिया तब तो श्रोता उदासीन होकर बैठे रहेंगे। वक्ता को, अरस्तू के अनुसार, चार प्रकार के तथ्यों को कार्य-कारण संबंध प्रदर्शित करते हुए प्रस्तुत करना चाहिए। ये हैं सभावनाएँ, उदाहरण, सत्य लक्षण और साधारण लक्षण।^१ अरस्तू के रेटॉरिका नामक ग्रन्थ की पहली तथा दूसरी पुस्तकों में इन्हीं विषयों का विस्तृत विवेचन हुआ है। भाषण-कला की दृष्टि से भाषण का स्वरूप जानना अधिक उपयोगी है।

शैली, भाषा और गठन

स्वरूप के अतर्गत अरस्तू ने दो बातों पर विचार किया है—(१) भाषण की शैली (Style) तथा भाषा और (२) गठन। इनमें से शैली तथा भाषा के प्रसंग में अरस्तू ने सामान्य भाषण की आवश्यकताओं को ध्यान में रखा है। इसीलिए साहित्य की दृष्टि से अधिक उपयोगी बातें बता सका है। गठन पर पर विचार करते हुए अरस्तू ने परिचय और उपसंहार पर एक सामान्य दृष्टि डाली थी कि भाषण के मुख्य क्लेश्वर की बात आ गयी यहाँ। वह न्यायालय की दीवारों में वन्द भाषणों की बातें सोचने लगा, इसलिए भाषण के गठन का सामान्य रूप प्रस्तुत न कर सका।

१. रेटॉरिका, २, २५, १४०२ बी, १२

भाषण की शैली

शैली के सबध मे अरस्तू तीन बातें बतलाता है। अच्छी शैली स्पष्ट, उपयुक्त और स्वाभाविक होती है।^१ शैली मे स्पष्टता लाने के लिए, वह कुरुचि-पूर्ण भाषा का वहिष्कार करने और भाषा-सबधी नियमों का प्रयोग करने की सम्मति देता है। उसने कुरुचिपूर्ण भाषा के चार लक्षण बताये हैं— समासयुक्त पदों की अधिकता, अप्रचलित शब्दों का प्रयोग, विशेषणों और रूपकों (Metaphors) की भरमार।^२ अच्छी भाषा मे अप्रचलित शब्दों का प्रयोग बिल्कुल नहीं होना चाहिए। समासयुक्त पदों की जहाँ आवश्यकता हो वहाँ उनका प्रयोग किया जा सकता है, किन्तु ऐसे पदों के प्रयोग का लोभ न होना चाहिए। आवश्यकतानुसार विशेषणों और रूपकों से काम लिया जा सकता है, पर इतना नहीं कि भाषा गद्य के बजाय पद्य बन जाये।

भाषा-सबधी नियमों का पालन न करने तथा अशुद्ध भाषा का प्रयोग करने से भी शैली मे अस्पष्टता आ जाती है। इस प्रसंग मे अरस्तू ने छ सकेत दिये हैं^३—(१) संयोजकों (Conjunctions) का उचित प्रयोग होना चाहिए। (२) सज्ञाओं का प्रयोग करते समय ध्यान रखना चाहिए कि उनसे अपेक्षित वस्तुओं का ही ज्ञान हो। (३) द्व्यर्थक शब्दों का प्रयोग नहीं होना चाहिए। (४) लिंग-बोध स्पष्ट होना चाहिए। (५) उचित वचन का प्रयोग होना चाहिए और (६) शब्दों का क्रम ठीक होना चाहिए।

शैली मे उपयुक्तता लाने के लिए, अरस्तू भाषा मे तीन प्रकार की संगति (Harmony) रखने का आदेश देता है। भाषा भाव-संगत, चरित्र-संगत और विषय-संगत होनी चाहिए। भाव-संगत भाषा से अरस्तू का तात्पर्य यह है कि वक्ता को क्रोध की बात कहते हुए क्रोध की भाषा, निराशा व्यक्त करते हुए

१. रेटॉरिका, १४०४ बी, १-२०, देखिए

२. रेटॉरिका, ३-३, ४

३. रेटॉरिका के पाँचवें अध्याय में, १४०७ ए, १८ से १४०७ बी, २५ तक देखिए

निराशापूर्ण भाषा का प्रयोग करना चाहिए। अधासिक बातों की चर्चा करते समय श्रोताओं को लगाना चाहिए कि वक्ता बड़े धोम का अनुभव कर रहा है। भाव-संगत भाषा से वक्ता के चरित्र का अनुमान किया जाता है। भाषा का चरित्र-संगत बनाने के लिए, वक्ता को जानना चाहिए कि भाषा स्वभाव के अनुरूप होती है। शिक्षित व्यक्ति की भाषा में और अशिक्षित की भाषा में अंतर होता है। वक्ता को इस जानकारी से काम लेना चाहिए। उसकी भाषा से उसका स्वभाव और चरित्र व्यक्त होता चाहिए। भाषा में विषय से सगति लाने के लिए वक्ता को ध्यान रखना चाहिए कि वह किसी गंभीर विषय की चर्चा कर रहा है अथवा किसी साधारण-सी बात की। ऐसा न करने पर, वह साधारण बातों को महत्वपूर्ण ढंग से कहेगा और अपने को हास्यास्पद मिट्ट करेगा। अरस्तू ने असंगत भाषा का उदाहरण बड़ा अच्छा दिया है। क्लिओफोन ने अजीर के वृक्षों को संबोधित कर कहा था—‘ऐ रातियों-जैसे अजीर के वृक्षों’। क्लिओफोन की सी बात कहने पर विषय से भाषा की सगति न रह जायगी।

भाषा में प्रभाव (Appeal) लाने के लिए भी अरस्तू ने कुछ मुझाव दिये हैं।^१ उसका कहना है कि भाषा में प्रभाव लाना हो तो नामों के स्थान पर वर्णन में काम लो। ‘वृत्’ न कहकर, कहो ‘वह स्थान जो केन्द्र से बराबर दूरी तक फैला रहता है। विशेषणों और रूपकों द्वारा वस्तुओं को व्यक्त करो, किन्तु ध्यान रहे कि भाषण कहीं कविता न बन जाय। तीसरा उपाय एक-वचन के स्थान पर बहुवचन का प्रयोग है। चौथा, एक संकेतवाचक सर्वनाम के साथ दो-दो शब्दों का प्रयोग न कर, अलग-अलग शब्दों के साथ भिन्न संकेतवाचकों का प्रयोग है। जैसे, ‘ये पर्वत, वन और नदियाँ’ न कहकर, ‘ये पर्वत, ये वन और ये नदियाँ’ कह देने से भाषण का प्रभाव बढ जाता है। पाँचवाँ उपाय यह है कि बहुत से संयोजकों का प्रयोग कर, वाक्य लम्बे कर दिये जायँ और छठा उपाय है निपेधात्मक विधि से वस्तुओं को समझाने का प्रयत्न करना

१. उपयुक्त भाषा के प्रयोग पर देखिए रेटॉरिका, पु० ३, अ० ७

२. प्रभाव-संबंधी संकेत तीसरी पुस्तक के छठे अध्याय में मिलेंगे

जैसे, यह बताने के लिए कि क्या हिनकर है, तमाम अहितकर वस्तुओं की सूची प्रस्तुत करना श्रोताओं को बहुत प्रभावित कर देगा।

अरस्तू के भाषण में स्वाभाविकता लाने के लिए दिये हुए निर्देश उपयुक्तता और स्पष्टता के निमित्त दिये हुए निर्देशों से भन्निर्मित हैं। भाव-संगति न होने पर भाषण अस्वाभाविक लगेगा। इसी प्रकार विषय-मगति न रहने पर अजीब को ज्यों ही रानी या राजा बना दिया गया, भाषण अस्वाभाविक हो जायेगा। कभी-कभी वक्ता प्रभाव उत्पन्न करने के प्रयत्न में अनुपात नष्टकर देता है और उसकी भाषा पद्यमय हो जाती है।^१ इस संवध से अरस्तू ने दूसरी बात यह मालूम होती है कि वक्ता को भावप्रकाशन में मध्य मार्ग का अनुसरण करना चाहिए। आक्रोश व्यक्त करने में ध्यान रखना चाहिए कि आवाज के अतिरिक्त शरीर के अन्य अंगों पर आक्रोश का प्रभाव न पड़े। इसी प्रकार, अन्य भावों के प्रकाशन में भी सतर्क रहना चाहिए, नहीं तो वक्ता नाटक के पात्र में बदल जायेगा।^२

भाषण का आरम्भ और अन्त

भाषण के गठन^३ के विषय में अरस्तू से हमें दो बातें मिलती हैं। पहली यह कि भाषण प्रारम्भ कैसे करना चाहिए और दूसरी यह कि उसका अन्त कैसे करना चाहिए। भाषण को वह चार भागों में विभाजित करता है—परिचय, कथन, तर्क और उपसंहार।^४ किंतु, जैसा ऊपर कहा जा चुका है, परिचय (Introduction) और उपसंहार (Conclusion) के विषय में तो उसने कुछ ऐसी बातें बतलायी हैं जो किसी भी वक्ता के काम की हो सकती हैं। बीच के अंगों पर विचार करते हुए उसका ध्यान न्यायालय के भाषणों की ही ओर

१. रेटॉरिका, ३, ८, १४०८ बी, २२

२. रेटॉरिका, १४०८ बी, ५

३. तीसरी पुस्तक के तेरहवें अध्याय से अंत तक इसी विषय पर विचार किया गया है

४. रेटॉरिका, १४१४ बी, ७

रहा है। उन बातों पर दृष्टि डालना व्यर्थ है क्योंकि जब अरस्तू के अनुसार वकालत करने की आवश्यकता नहीं है।

अरस्तू अच्छे परिचय का उद्देश्य श्रोताओं को वक्ता की बात सुनने के लिए उत्प्रेरित करना बतलाता है। इस उद्देश्य को पूरा करने के लिए किसी ऐसे प्रसंग से प्रारंभ करना चाहिए, जो श्रोताओं का ध्यान वक्ता की ओर आकर्षित कर सके और उन पर वक्ता के अच्छे चरित्र का प्रभाव डाले।^१ इसके लिए, अरस्तू ने एक सम्मति यह दी है कि वक्ता को वह बात कहने से प्रारंभ करना चाहिए, जो भाषण प्रारंभ करते समय उसके मस्तिष्क में बलपूर्वक प्रस्तुत हो गयी हो।^२ इसी से प्रारंभकर उसे धीरे-धीरे अपने विषय की ओर बढ़ जाना चाहिए। किन्तु उसका प्रारंभ ऐसा होना चाहिए कि विषय से सबंध जोड़ने में कठिनाई न हो।^३ भाषण प्रारंभ करने का दूसरा ढंग अपने विषय का ही परिचय देना है।^४ इससे श्रोताओं को मालूम हो जाता है कि वक्ता क्या कहने जा रहा है और वे उसकी बातें सुनने लगते हैं।

उसने अन्य दो विधियों^५ की ओर भी संकेत किये हैं, किन्तु उनको बहुत महत्त्व नहीं दिया है। उसने बताया है कि कुछ वक्ता श्रोताओं की प्रशंसा से आरंभ करते हैं। जैसे, एक बार गार्गिलस नामक सोफिस्ट ने भाषण के प्रारंभ में कहा था—‘यूनान के निवासियों, तुम्हारा सम्मान चारों ओर फैल गया है। इसी प्रकार कुछ लोग उपयुक्त सम्मति से प्रारंभ करते हैं। जैसे, यह कहा जा सकता है कि ‘हमें योग्य व्यक्तियों का सम्मान करना चाहिए’ और तब धीरे-धीरे उस व्यक्ति का नाम लेना चाहिए जिसके सम्मान में भाषण करना हो। किन्तु वक्ता को भाषण के विषय के अनकूल प्रारंभ का चुनाव करना पड़ेगा। इसके बाद, वक्ता अपने मुख्य विषय का विस्तार करेगा और तब प्रश्न उठेगा कि वह भाषण समाप्त कैसे करे।

१. रेटॉरिका, १४१५ ए, ३९

२. रेटॉरिका, १४१४ बी, २५

३. रेटॉरिका, १४१५ ए, ७।

४. रेटॉरिका, १४१५ ए, १३

५. रेटॉरिका, १४१४ बी, ३१ तथा रेटॉरिका, १४१४ बी, ३५

अतः अथवा उपमहार के विषय में अरस्तू ने चार^१ संकेत दिये हैं, जिनमें से दो तो किसी विवाद के ही अतः में उपयुक्त हो सकते हैं। शेष दो सामान्य वक्ता के काम आ सकते हैं। पहला संकेत यह है कि वक्ता को चाहिए कि वह श्रोताओं को अपनी ओर खींचने का तथा उन्हें प्रतिवादी के विरुद्ध करने का प्रयत्न करे। इसके बाद उसे चाहिए कि जिन बातों को उसने सिद्ध किया है उनके प्रभावों को बढ़ाने का और जिनका खंडन किया है, उनके प्रभावों को घटाने का प्रयत्न करे। इन विधियों को विवाद में भाग लेनेवाला वक्ता ही प्रयुक्त कर सकता है।

समाप्त करने के शेष दो ढंग सामान्य हैं। वक्ता को चाहिए कि वह श्रोताओं की भावनाओं का छू ले और फिर अपनी वक्तृता का सारासा देते हुए समाप्त कर दे। वक्ता के अंतिम वाक्यों का असंबद्ध होना, अरस्तू की दृष्टि में भाषण समाप्त करने का बहुत अच्छा ढंग है।^२ उसका उदाहरण कुछ इस प्रकार का है—‘मैंने अपनी बात कह दी। आपने मुझे मुना है। स्वयं निर्णय कर सकते हैं।’ आज भाषण करना इतना सामान्य हो चुका है कि अरस्तू के उपर्युक्त संकेत बहुत आवश्यक न लगेंगे, पर ध्यान देने की बात तो यह है कि उसने ये बातें ईसा से चार सौ वर्ष पूर्व बतायी थी।

(ख) काव्य-शास्त्र

अरस्तू की काव्यशास्त्र विषयक पुस्तक ‘प्वेटिका’ है। यह छोटे-छोटे छव्वीम अध्यायों में बँटी हुई है और कुल मिलाकर इसमें इकतालीस पृष्ठ हैं।^३ अरस्तू की काव्यशास्त्र पर लिखी हुई शेष पुस्तकें सम्भवतः नष्ट हो गयी हैं क्योंकि उससे किसी विषय पर इतनी छोटी पुस्तक लिखने की आशा नहीं की जा सकती।

१. रेडॉरिका, १४१९ बी, १०—अंतिम अध्याय

२. रेडॉरिका, १४२० बी, ३

३. डब्ल्यू डी० रॉस के संग्रह में, अरस्तू की ‘प्वेटिका’ ११वें भाग की अंतिम पुस्तक है

प्लेटिका में साहित्य के दो रूपों तथा चार अंगों का उल्लेख है। ये दो रूप काव्य तथा नाटक हैं। अरस्तू के समय में काव्य के दो प्रमुख भेद, महाकाव्य तथा व्यंग काव्य थे तथा नाटक के दु खान्त और सुखान्त नाटक अथवा 'ट्रेजेडी' और 'कॉमेडी' थे। अरस्तू ने काव्य और नाटक को कला के भेदों में स्थान दिया था, किन्तु महाकाव्यों और दु खान्त नाटकों को उत्कृष्ट तथा व्यंगकाव्य और सुखान्त नाटकों को निकृष्ट ठहराया था।^१ इसीलिए, उसने अपने काव्य शास्त्र में, महाकाव्य और दु खान्त नाटक पर ही विस्तारपूर्वक विचार किया है।

अरस्तू की प्लेटिका के अध्ययन से मालूम होता है कि काव्य और नाटक के रूपों में श्रेय और हेय का भेद करने का कारण अरस्तू को उन रूपों के कलात्मक विवेचन से नहीं प्राप्त हुआ था। अरस्तू एक ओर तो नैतिक विचारक था, दूसरी ओर उसका चिंतन ऐतिहासिक था। यूनानी काव्य के प्राचीनतम रूप होमर के 'इलियड' और 'ओडिसी' में पाये जाते हैं। ये दोनों काव्य-रचनाएँ महाकाव्य हैं। महाकाव्य को उत्कृष्ट रचना मानने का दूसरा कारण इन महाकाव्यों का विषय है। होमर के महाकाव्यों का विषय देवी-देवताओं तथा योद्धाओं के, जो अर्धदेव थे, चरित्रों का चित्रण है। इसलिए उसने महाकाव्यों को काव्य का उत्कृष्ट रूप माना।

यूनानी व्यंग काव्यों का प्रचलन कुत्सित चरित्रों का उपहास करने की प्रवृत्ति से हुआ था। ऐतिहासिक दृष्टि से ये महाकाव्यों के समान प्राचीन न थे। अरस्तू ने महाकाव्य और व्यंगकाव्य में श्रेय (Noble) और हेय (Ignoble) का भेद उनके रचयिता कवियों के स्वभाव के अनुसार भी किया था। महाकाव्यों के रचयिता गभीर प्रकृति के मनुष्य तथा व्यंगकाव्यों के रचयिता निम्न स्वभाव के मनुष्य थे। पर, जैसा ऊपर कहा जा चुका है, ये अंतर कला की प्रकृति से नहीं, बल्कि कवियों के स्वभाव और उनकी कृतियों के विषय तथा उद्देश्य से संबंध रखते हैं।

काव्य के रूपों में हेय और श्रेय का अंतर मानने से अरस्तू को यह अंतर नाटक के दोनों रूपों में भी मानना पड़ा क्योंकि यूनानी महाकाव्य ने दु खान्त

नाटको (Tragedy) को तथा व्यंगकाव्य तें सुखान्त नाटकों (Comedy) को जन्म दिया था। महाकाव्य के उदात्त चरित्रों को दृश्य-विधान प्राप्त होने पर दुखान्त नाटक और व्यंगकाव्य के उपहानात्मक चरित्रों को वही विधान प्राप्त होने पर सुखान्त नाटक प्रचलित हुए थे।^१

कला की दृष्टि से साहित्य के चारों अंगों को अरस्तू ने एक ही जाति के अन्तर्गत माना था, क्योंकि वह अनुकरण को ही कला का मुख्य गुण मानता था। काव्य के पीछे उसे अनुकरण की प्रवृत्ति दिखाई दी। उसका कथन है कि अनुकरण की प्रवृत्ति मानव-स्वभाव में निहित है। इसीलिए वह अनुकार्यों में रस लेता है। इन्हीं मानव स्वभाव-सम्बन्धी विशेषताओं के कारण वह कला-कृतियाँ उत्पन्न करता है, किन्तु इन्हें उत्पन्न करने के लिए उसे तीन प्रकार के साधनों की आवश्यकता होती है।^२ सबसे पहले एक विषय अथवा वस्तु चाहिए जिसकी अनुकृति उत्पन्न की जाय। इस विषय को प्रस्तुत करने के लिए किसी माध्यम की आवश्यकता होती है और तीसरा आवश्यक साधन विषय का माध्यम के द्वारा प्रस्तुत करने की विधि है। इन्हीं तीनों उपादानों के स्वभाव-भेद के कारण भिन्न कलाएँ रूप ग्रहण करती हैं।

कला का माध्यम भाषा, विषय जीवन-वृत्त तथा विधि वर्णन होने पर उसे काव्य कहा जाता है। ये तीनों उपादान भी कई प्रकार के हो सकते हैं। भाषा गद्य अथवा पद्य का रूप ले सकती है। पद्य भी अनेक प्रकार के छंदों में प्रस्तुत किये जा सकते हैं। यहाँ पर दो बातें विशेष रूप से ज्ञातव्य हैं। एक यह कि अरस्तू गद्य-काव्य की सम्भावना को स्वीकार करता था। दूसरी यह कि वह काव्य-रचना के निमित्त छंद की अनिवार्यता को स्वीकार नहीं करता था। इसी प्रकार जीवन वृत्त भी दो प्रकार के हो सकते हैं—नैतिक तथा अनैतिक।^३

१. प्लेटिका, ४, १४४९ ए, १

२. प्लेटिका, ४, १४४८ बी, ५। प्ले०, ४, १४४८ बी, ८

३. प्ले०, १, १४४७ ए, १५

४. प्लेटिका, १, १४४७ ए, २९-बी, १

५. प्ले०, २, १४४८ ए, १

यही विषय-संबन्धी भेद महा-काव्यों को व्यंगकाव्य से अलग कर देता है, यद्यपि अन्य दो उपादानों में वे समान रहते हैं। गद्य अथवा पद्यमय भाषा का प्रयोग दोनों ही करते हैं। दोनों काव्य-रचनाओं की विधि भी एक ही रहती है, क्योंकि दोनों वर्णनात्मक शैली का प्रयोग करते हैं।

कला के विविध रूपों में भेद करने की इसी शैली का प्रयोग करने पर काव्य और नाटक में मुख्य भेद अनुकरण की विधि का ही ठहरता है। काव्य में वर्णन किया जाता है, किन्तु नाटक में जीवनवृत्त दृश्य का रूप ले लेता है।^१ काव्य और नाटक के माध्यमों में विशेष अंतर नहीं होता—एक, गद्य अथवा पद्य का प्रयोग करता है, दूसरा, गीत का भी समावेश कर लेता है। विषय दोनों का ही जीवनवृत्त है। किन्तु जीवनवृत्त नैतिक अथवा अनैतिक होने से श्रेय और हेय का अंतर उपस्थित हो जाता है।

हेय और श्रेय की समस्या पर इस प्रकार विचार करने पर भी यही ठहरता है कि उक्त दोष यूनानी कवियों और नाटककारों में था, न कि कला में। किन्तु अरस्तू ने व्यंगकाव्य और मुखान्त नाटकों के रचयिताओं के स्वभावगत दोष में उनकी रचनाओं में आये हुए विषयगत दोष के कारण इन दोनों प्रकार की कलाकृतियों को उपेक्षा की दृष्टि से देखा और अपने काव्यशास्त्र में केवल महाकाव्य और दुःखान्त नाटकों की विशेषताओं पर ही विचार किया।

महाकाव्य और दुःखान्त नाटक

अरस्तू को महाकाव्य और दुःखान्त नाटकों में विषय साम्य के अतिरिक्त अन्य समताएँ भी दिखाई दीं। दोनों में एक भली-भाँति शृङ्खलित कथा वस्तु का होना आवश्यक है।^२ गीत और दृश्य को छोड़ कर दुःखान्त नाटक के शेष सभी अवयव महाकाव्य में होते हैं।^३ मुख्य अन्तर दोनों के आयाम में है। महाकाव्य के लिए काल का कोई विशेष नियम नहीं है, किन्तु नाटक के विषय

१. प्ले०, ३, १४४८ ए, २०

२. प्लेटिका २३, २४५९ ए, १७

३. प्लेटिका २४ १४५९ बी ९

में दो नियम हैं—(१) नाटक उतना ही बड़ा होना चाहिए जितना दर्शकों को अन्त तक स्मरण रह सके और (२) सूर्य के एक वृत्त से अधिक समय न ले।

महाकाव्य के नियम

महाकाव्य की रचना के निमित्त, अरस्तू ने कुछ नियम दिये थे। सबसे पहले महाकाव्य में किसी एक ही कार्य का वर्णन होना चाहिए। इसका तात्पर्य यह नहीं है कि जीवन की किसी एक ही घटना को लेकर महाकाव्य की रचना की जानी चाहिए। बहुत से प्रसंगों का वर्णन किया जा सकता है, किन्तु उन सबका एक ही उद्देश्य में समाहार होना आवश्यक है।^१ दूसरा नियम यह है कि महाकाव्य में छंदों की बहुलता न होनी चाहिए।^२ अरस्तू ने वीर छंद (Heliac verse) को ही महाकाव्य की रचना के लिए उपयुक्त ठहराया था। तीसरे नियम से महाकाव्य के चरित्र नैतिक होने चाहिए। चौथा नियम यह है कि घटनाक्रम का विकास स्वाभाविक हो। स्वाभाविकता के निर्वाह के लिए, अरस्तू कवि को बहुत स्वतंत्रता देता है। उसका कहना है कि कवि इतिहासकार नहीं होता। यदि सत्य असंभव प्रतीत होता है तो कवि को असत्य का आश्रय लेना चाहिए, किन्तु वह संभावित हो।^३ उसका पाँचवाँ नियम यह है कि भाषा इतनी अलंकृत न होनी चाहिए कि वह चरित्रों को दबा दे और अनिमित्त नियम यह है कि कवि को अपनी ओर से बहुत कम बोलना चाहिए।

महाकाव्य के विषय में ये ही अरस्तू के मुख्य दिशाएँ हैं। वह महाकाव्य के विषय में अधिक इसलिए भी नहीं कहना चाहता था कि विकास की दृष्टि से दुःखान्त नाटक महाकाव्य से आगे आते हैं। विकसित वस्तु को वह विकास की सामग्री में उन्नत मानता था। इसलिए वह समझता था कि दुःखान्त नाटकों को प्रधानता मिलनी चाहिए।

१. प्लेटिका २३, १४५९ ए, १८

२. प्लेटिका, २४, १४६० ए, ३०

३. प्लेटिका, २४, १४६० ए, २५

कहीं समाप्त हो गयी। उसमें आदि, मध्य और अन्त होना चाहिए।^१ दूसरे घटनाएँ एक दूसरे से कार्य-कारण संबध रखती हैं। एकात्मित होने के लिए कथानक में एक सूत्रता होनी चाहिए। नाटक में जितनी घटनाएँ आयोजित हो मत्र किमी एक ही उद्देश्य की पूर्ण होने में संपूर्ण कथावस्तु एकात्मित होगी।^२ तीसरा आवश्यक गुण यह है कि आयोजित घटनाओं में कहीं भी असम्भव की प्रतीति न होनी चाहिए।^३ दर्शक की विश्वास होना चाहिए कि वह जो देख रहा है, वह हो सकता है। अन्तिम आवश्यकता यह है कि कथावस्तु दर्शक में करुण अनुभूति उत्पन्न कर सके।^४

दुखसमय अंत का विकास

इस अन्तिम गुण को लाने के लिए यूनानी नाटककारों ने अपने दुखान्त नाटकों के विकास को दो स्तरों में बाँट रखा था। पहले वे नाटक के प्रारम्भ में कुछ दूर तक नायक के मुखमय जीवन के दृश्य दिखाते थे। नाटक के इस भाग को सवृत्ति (Complication) (काम्पलीकेशन) कहा जाता है।^५ इसके बाद किसी ऐसी घटना का नियोजन करते थे, जिसमें स्थिति-विपर्यय (Peripety) हो। उस घटना को जिससे विपर्यय उत्पन्न होता है अभिज्ञान (Discovery) कहा जाता है, क्योंकि वह घटना किसी ऐसी वस्तु का ज्ञान करा देती है जिससे नायक के प्राणों पर आ बने। स्थिति-विपर्यय से अन्त तक की कथा वस्तु को विवृत्ति (डिनाउमेन्ट) (Denouement) कहते हैं। यूनानी नाटकों के इसी भाग में दुःखद स्थितियाँ आती थीं।

यूनानी नाटकों की कथावस्तु के इस विकासक्रम को ध्यान में रखकर अरस्तू ने दुखान्त नाटकों के सरल और जटिल, दो भेद किये हैं। सरल नाटक वे हैं जो सवृत्ति और विवृत्ति में बैठे न हों और जिनकी कथावस्तु में स्थिति-विपर्यय और अभिज्ञान का समावेश न हो। इन अवयवों से युक्त नाटकों को

१. प्लेटिका ७, १४५० बी. २३-२६

२. प्लेटिका ८, १४५१ ए, ३०-३५। ३. प्लेटिका ९, १४५१ ए, ३६

४. प्लेटिका ९, १४५२ ए, १। ५. प्लेटिका १८, १४५५ बी, २५

वह जटिल कहता है और कथावस्तु में करुण प्रभाव उत्पन्न करने के लिए इन्हें उपयुक्त साधन मानता है। किन्तु नाटककार को सावधान करते हुए वह दुःखद स्थितियाँ उत्पन्न करने के इन दोनों साधनों के प्रयोग में स्वाभाविकता का निर्वाह करने पर बल देता है।

स्वाभाविक स्थिति-विपर्यय अभिज्ञान के माध्यम से उत्पन्न होता है।^१ बलान् अभिज्ञान कराने से प्रभाव अच्छा नहीं होता। इसके लिए, घटनाचक्र की रचना इस प्रकार की होनी चाहिए कि किसी ऐसी वस्तु अथवा घटना का रहस्य खुले, जिससे नायक मकट में फँस जाये।^२ किन्तु ऐसा घटनाचक्र रचने में दो स्थितियाँ^३ बचानी चाहिए। कोई नैतिक व्यक्ति सुख से दुःख में न पड़ने पाये, नहीं तो दर्शकों की नैतिक भावना को ठेस लगेगी। दूसरे कोई बहुत अनैतिक व्यक्ति सुख से दुःख में न फँसने पाये। ऐसा करने पर भी दर्शकों को कारुणिक अनुभव न होकर आत्ताद होगा।

दुःखद स्थिति उत्पन्न करने का सबसे अच्छा उपाय^४ किसी मध्यम नायक को, किसी भूल के कारण दुःखद स्थिति से दुःखद स्थिति में पड़ते हुए दिखलाना है। अरस्तू का बल इस बात पर है कि नायक यदि अनैतिक कार्य करने पर दुःख में फँसता है तो दर्शकों की सहानुभूति कम हो जाती है। दर्शकों से करुणा का सञ्चार तभी अच्छी तरह हो सकता है जब वे यह अनुभव करें कि नायक को बिना किसी अपराध के ही दुःखभोग करना पड़ रहा है।^५ इस प्रभाव को बढ़ाने के लिए, अरस्तू एक सुझाव और देता है। वह कहता है कि शत्रुओं तथा अपरिचित व्यक्तियों के द्वारा यातनागँ मिलने पर भी अच्छा प्रभाव नहीं पड़ता। एक ही परिवार के व्यक्तियों में से एक के द्वारा दूसरे का बध आदि करा देने से भी दर्शकों में से प्रत्येक चाहि-वाहि करेगा।^६ अस्तु, दुःखद घटनाओं से संबद्ध व्यक्तियों को अपने संबंधों का ज्ञान घटना के अंत में ही होना उपयुक्त है।

१. प्लेटिका १२, १४५२ ए, ३०। २. प्लेटिका १०, १४५१ बी, १७

३. प्लेटिका १३, १४५२-बी, ३०-१४५३ ए, ५

४. प्लेटिका, १३, १४५३-ए, ६। ५. प्ले० १३, १४५३ ए, ५

६. प्लेटिका, १४, १४५३ बी, १९

अरस्तू ने दुःखान्त नाटको की सफलता को कष्ट प्रभाव पर निर्भर माना है। नाटक जितनी कष्ट उत्पन्न कर सके उतना ही अच्छा होगा। इसी प्रसंग में उसने कहा है कि दुःखानुभूति कराकर, मन की दुःखमय भावनाओं का विरेचन ही दुःखान्त नाटको का उद्देश्य है। अरस्तू के इस विरेचन-सिद्धान्त का अँग्रेजी के आधुनिक समीक्षकों ने बहुत ही गुणगान किया है।

काव्य-समीक्षा

अन्त में अरस्तू की काव्य-समीक्षा पर भी एक दृष्टि डाल देना अच्छा होगा। उसके समय में कवि और नाटककार का भेद तो था नहीं। इसलिए उसकी कवि-कर्म के प्रसंग में कही हुई बातें कवि और नाटककार दोनों से सवध रखती हैं। वह सबसे अधिक बल इस बात पर देता है कि कवि पर असत्य कथन का आरोप करना समीचीन नहीं है। कवि इतिहासकार नहीं है। वह वस्तुओं को अनेक रूपों में प्रस्तुत कर सकता है—वे (१) जैसी थी, (२) जैसी है, (३) जैसी कही जाती है, (४) जैसी सुनी जाती है, (५) जैसी होनी चाहिए थी, अथवा (६) जैसी भविष्य में होनी चाहिए।

कवि अपने वर्णन की वस्तुओं को भाषा में प्रस्तुत करता है और आवश्यकतानुसार उसकी भाषा में अप्रचलित तथा विकसित शब्दों और रूपों का आ जाना क्षम्य है। कवि पर अनैतिकता का आरोप लगाते समय भी सोचना चाहिए कि उसके जिस शब्द अथवा कथन के कारण उसे अनैतिक कहा जा रहा है वह किस उद्देश्य से तथा किन देश-काल आदि परिस्थितियों में प्रयुक्त हुआ है। कवि पर केवल एक लांछन लग सकता है। वह असंभव का वर्णन है, किन्तु वह भी तब लगेगा जब किसी असंभव घटना आदि के वर्णन से उसके काव्य का कोई भी उद्देश्य न पूरा होता हो। समस्त कथन का एक ही निष्कर्ष मालूम पड़ता है कि कवि की कला सोद्दिष्ट अनुकरण है। उसकी समीक्षा अनुकरण की सफलता तथा उद्देश्य के औचित्य के अनुरूप होनी चाहिए।

१. प्बेटिका ६, १४४९ बी, २५

२. प्बेटिका २५

पारिभाषिक शब्दों के अंग्रेजी पर्याय

अ

अंग Part (of an Object.)

Organ (of an animal)

अंश Part of a whole.

अशी The whole

अंश-अशी-सम्बन्ध Part-and-whole Relation

अकादमी Academy.

अचल Immovable.

अचेतन Unconscious.

अटल Firm

अणु Atom

अणुवाद Theory of the growth of the world out of atoms.

अति Excess

अति-विकसित Excessively developed.

अदृष्ट Imperceptible.

अध्यात्मवाद Theory of an egocentric universe.

अधिकार Rights

अधोगमन Downward motion in space.

अन्तरिक्ष Interspace.

अन्तरिक्ष-विज्ञान Science of

Meteorology.

अन्तर्विरोध Internal opposition or contradiction

अन्तर्हित Implied, residing in the Kernel

अन्त्य Occurring at the extremity.

अनन्त Without an end.

अनभिज्ञ Ignorant.

अनवस्था Infinite Regress.

अनवस्था-दोष Defect of Infinite Regress

अनादि Without a beginning.

अनित्य Non-eternal.

अनिवार्य Necessary.

अनिवार्यता Necessity.

अनिश्चित Indefinite

अनुकरण Imitation (act).

अनुकृति Imitation (object).

अनुकार्य Imitable.

अनुचित Inappropriate

अनुपात Proportion.

अनुभव Experience.

अनैच्छिक Non-voluntary.

अपदार्थ Non-object

अपरिवर्तनीय Unchangeable
अपव्ययी Extravagant Person.
अपूर्ण Imperfect, incomplete.
अप्रचलित What is not in
vogue.

अप्रतिपाद्य What cannot be es-
tablished, Indemonstrable
अदौष्टिक Irrational.

अभाव Absence; negation;
privation.

अभावसूचक Indicative of ab-
sence etc.

अभावसूचक पद Privative Ter-
ms

अभावात्मक Pertaining to or
embodying absence

अभिप्रेत Intended.

अभिव्यक्ति Manifestation.

अभिज्ञान Discovery (of
Greek Drama.)

अम्ल Acid; acidic

अर्जन Aquisition.

अर्धदेव Demigod.

अलङ्कृत Ornamented

अल्प The Small.

अल्प-विकसित Deficiently de-
veloped.

अल्पजन-शासन Oligarchy.

अव्यक्त Not manifest, latent.

अव्यवस्थित Unorganised.

अवचेतन Subconscious.

अवरोध Suspension (of an
activity).

अवस्था State of being.

अविकसित Undeveloped.

अविच्छेद्य Inseparable.

अविनश्यत् Indestructible.

अविनाश्य Indivisible.

अविगम Incessant

अविरोध-Non-Contradiction.

अविशिष्ट Unqualified.

अविशेष Embodying no par-
ticularity.

अशिक्षित Uneducated; Vulgar.

असयम Incontinence.

असयमी Incontinent.

अस्तित्व Existence

अस्त Non-being.

असत्य Unreal (Phil.), False
(Logic).

असावधानी Neglect.

असीम Unlimited.

अहंकार Conceit.

अज्ञात Unknown

आ

आंतरिक Internal; Immanent.

आंतरिक कारण Immanent cause.	आत्मा के विभाग Faculties of the Soul
आतरिक प्रयोजनवाद Theory of purpose as immanent.	आततायी Rash.
आतर्िक प्रत्यक्ष Internal Perception.	आतुर Impatient in enjoyment
आतर्-मानसिक आलोचना-शक्ति Endo-Psychic censure.	आदर्श Model for imitation.
आकस्मिक Accidental.	आदि Beginning.
आकस्मिक उत्पादन Accidental Production.	आदि कारण Original Cause.
आकार Shape, form of an object	आधुनिक Modern.
आकाश Heaven; upper world	आधुनिकता Modernity
आकाश-पिण्ड Heavenly bodies	आध्यात्मिक Ego-centric.
आकृति Ultimate Form.	आपेक्षिक Relative.
आकांक्षा Desire for possession.	आपेक्षिक घनत्व Relative Density
आगमन Induction.	आमाशय Stomach.
आगमनात्मक Inductive.	आयाम Size
आचरण Conduct (of a Person).	आरोप Imposition (Phil.); Allegation (Pol.).
आत्मा Soul, Psyche	आवागमन Transmigration of Soul; metempsychosis.
आत्म-गौरव Self-respect.	आवेश Excitement due to emotion
आत्मसात् करना To assimilate.	आह्लाद Inner Pleasure.
आत्मिक Pertaining to soul; Psychic, Spiritual.	इ
	इतिहास History.
	ईर्ष्या Jealousy.
	ईश्वर-विषयक शास्त्र Science relating to God.

इन्द्रिय Organ (of sense).
इच्छा Desire.

उ

उचित Right, according to
a rule; appropriate
उचित नियम Right Principle.
उचित सम्मति Proper or
appropriate opinion.
उत्तरदायित्व Responsibility.
उत्पत्ति Generation.
उत्पादन Production.
उत्पादन-सम्बन्धी Pertaining to
Production.
उदाहरण Example.
उदात्त (of Character) Tend-
ing to noble deeds.
उदारता Magnanimity.
उद्देश्य End; goal.
उपयुक्त Suitable.
उपलब्धि Attainment.
उपजाति Sub-species.
उपसंहार Conclusion, of a
literary production.
उपादान Material for Produc-
tion.
उबलना Boiling.
उष्ण Hot.
उष्ण स्वभाववाले Hot-tem-

pered.

ऊर्ध्वगमन Upward movement
in space.

ऊष्मा Heat.

ए

एकत्व Unity.
एक-कालिकता Temporal co-
extensiveness.
एकान्विति Unification.
एकान्वित Unified.
एक-तत्त्ववाद Theory of the
growth of the world out
of one element.
एक-प्रयोजनवाद Theory of
purpose as one.
एक-कारणवाद Theory of
cause as one.
एक-देववाद Mono-theism
एकात्मक Pertaining to unity.
एतावत्त्व Suchness.

ऐ

ऐच्छिक Voluntary.
ऐतिहासिक Historical.
ऐतिहासिक विधि Historical
method.
ऐन्द्रियिक Pertaining to sense.
ऐन्द्रियिक प्रत्यक्ष Sense-percep-
tion.

ऐन्द्रियिक ज्ञान Sense-Knowledge. कृत्रिम विनम्रता (नी०, १३८)

औ

‘Mock Modesty’.

औचित्य Rightness, correctness, appropriacy.

केन्द्र Centre.

केन्द्रीय Central.

क

कोरी पटिया Tabularasa (of John Locke)

कजूम Niggardly Person.

कोष Cell

कथावस्तु Plot (of a Drama).

क्रम Order, succession.

कल्पना Imagination.

कवथन Boiling.

कला Art

ग

कलात्मक Pertaining to art

गठन Unity of parts in a body or literary composition.

कलात्मक उत्पादन Production by art.

कार्य Effect.

गति Movement.

कारण Cause

गतिहीन Devoid of movement

कारण-कार्य Cause-effect.

गति-विज्ञान Science of Dynamics.

कारण-कार्य-सम्बन्ध Cause-effect Relation

कारण-वाद Theory of cause.

काल Time.

गति का स्रोत Source of movement

काल-परिच्छेद Temporal limitation.

गत्यात्मक Dynamic.

कुर्क्षि पूर्ण Opposing taste or appetite

गमन Locomotion.

कुलीन Aristocrat.

गमनात्मक Pertaining to Locomotion.

कुलीन-तंत्र Aristocracy (of Government).

गद्य Prose.

कुलीन-शासन Administration by aristocracy.

गद्य-काव्य Poetic Prose writing.

गन्ध Smell (objective).

गर्म Hot.	rotatory movement.
गर्हित (बी०, १३३) Irascible person with a long duration of anger.	चक्राकार Of the form of a 'Chakra'.
गल्प Fable	चक्राकार गति Rotatory movement.
गीत Song.	चरम Highest in position.
गीला Moist.	चरित्र Character of a person as well as of a drama.
गुण Quality.	चरित्र-संगत Harmonious with character.
गुण-बोध Cognizance of a quality	चल Object, of a dynamic nature.
गुण-भेद Qualitative Difference.	चालक Mover; source of initial movement.
गुरु Heavy (Science); A grand person (Ethics).	चालित Object moved.
गोला Sphere.	चिंतन Thinking
गोलाकार Spherical.	चित्तनशील Person of a deliberating nature.
गौण Of Subordinate importance.	चित्तन-प्रधान Contemplative.
गौरव Pude (—Aristotelian usage).	छ
ग्राहक Receptor; Receptive.	छिद्र Pore (of an object.)
घ	छंद Metre of a piece of poetry.
घन Dense.	ज
घनीकरण Solidification.	जगत Physical world.
घोल Solution.	जटिल Complex.
घ्राण Smell (as sensed.)	जड Non-sentient.
च	जनतंत्र Democracy (a form
चक्र Object, Capable of	

of government.)	of elements.
जमना Freezing.	तर्क Logic, reasoning.
जल Aqua.	तर्काभास Fallacy.
जलीय Aquous.	तरल Fluid.
जलीय अंश Aquous part.	तरलीकरण Rarification.
जलीय आवरण Aquous cover-	तादात्म्य Identity.
ing.	तादात्म्य का नियम Principle of
जाग्रति Waking State.	Identity.
जाति Species.	तिक्त Bitter (taste).
जिह्वा Tongue.	तीव्र Intense.
जिज्ञास्य Desirable, for	तुलना Comparison.
knowledge.	तुलनात्मक Comparative.
जीव Living Principle.	तुलनात्मक शरीर-रचना-शास्त्र—
जीवन Life.	Science of Comparative
जीवनीय Vital.	Anatomy.
जीवनीय क्रिया Vital activity.	त्याज्य Worth rejecting.
जीवनीय तत्त्व Vital Principle.	द
जीवमय Full of the living	दक्षता Merit; ability.
principle	दर्शन Philosophy.
जीवित In the living state.	दशा State of being viewed
जीवित प्राणी Living Being.	as a condition.
झ	दार्शनिक Philosopher.
झुलसना Scorching	दार्शनिक ज्ञान Philosophic
त	knowledge.
तत्त्व Element.	दार्शनिक का विज्ञान 'Science
तत्त्व-मीमांसा Ontology.	of the Philosopher'
तत्त्व-वाद Theory of the	(Aristotle's expression for
growth of the world out	Philosophy.)

दुःख Pain
 दुःखान्त नाटक Tragedy.
 दुर्गुण Vice.
 दुष्ट Defective.
 दुष्ट स्वभाववाले Persons of a defective nature.
 दूषित Contaminated with defect.
 दृष्ट Visible or perceptible.
 दृष्टि Vision.
 दृश्य Spectacle (of Drama)
 देवता Divine Beings.
 देववाद Belief in a theogenic cosmos.
 देश Space
 देशनिकाला Ostracism.
 दैवी Divine.
 दैवी गुण Divine quality
 दैवी न्याय Divine Justice.
 दोष Defect.
 द्रव Liquid
 द्रवीकरण Liquifaction.
 द्रव्य Substance.
 द्वन्द्व Duality द्वन्द्वात्मक (त)
 Dialectical.
 द्विविध (सा०) Dichotomous.
 द्विविध विभाजन Division by
 Dichotomy (Plato).

द्विविध विच्छेपण Double De-
 composition.

द्वेष Malice

ध

धनिक-यामन (रा०) Oligarchy
 (in Aristotle's sense).

धर्म Religion; Property

धारण करना Retention.

धारणा Belief; Notion.

धार्मिक आक्रोश Religious In-
 dignation.

धुरी Axis.

न

नमकीन (म०) Saline (taste.)

नायक (साहि०) Hero.

निगमन Deduction.

निगमनात्मक Deductive.

निगमन-शास्त्र Deductive form
 of logic.

नित्य Eternal.

निद्रा Sleep.

नियमन Act of regulating.

नियमित मित्रता Legalistic
 Friendship.

नियामक Regulator, Ruler.

नियंत्रण Control.

नियंत्रण-शक्ति Power of con-
 trolling.

निमित्त कारण Efficient cause.	virtue.
नियंत्रित कल्पना Controlled imagination.	नैतिक नियम Moral Principle.
निरकुश (रा०) Despotic.	न्याय Justice.
निरकुश-शासन (रा०) Despotic Rule.	न्याय-शीलता Virtue tending to justice.
निरपेक्ष Absolute, not relative.	प
निरन्तरता Incessancy.	पदार्थवादी Those maintaining the growth of the world out of Physical elements.
निरवयव Embodying no constituents	पदार्थ Object; Gross Matter.
निरीक्षण Observation.	पर-भावना Other-feeling.
निरूपण Demonstration.	परमशुभ Highest Good of Life; Summum bonum.
निरोध Deliberate control.	परमार्थ Noumena.
निर्जीव Devoid of living principle.	परिचय Introduction.
निर्णय Judgment.	परिणाम Becoming.
निश्चित Definite.	परिणति Transformation.
निषिद्ध Object prohibited.	परिमाण Quantity
निषेध Negation; Prohibition.	परिमिति Dimension.
निषेधात्मक Negative; Prohibitory.	परिवि Periphery.
निष्क्रिय Inert (called 'Passive' by Aristotle).	परिविधीय Peripheral.
निष्पक्ष-न्याय Impartial Justice.	परिवर्तन चक्र Cycle of change.
निहित Implied.	परिभाषा Definition.
नीति Moral teaching.	पर्यवसान Absorption in an end.
नैतिक Ethical.	पर्यायवाची Synonymous (Terms)
नैतिक-गुण Ethical or moral	पर्यालोचन Review.

पश्चात्ताप Repentence
 पङ्क्वात् बिम्ब After-image.
 पाक Concoction.
 पारदर्शी Transparent
 पिघलना Melting
 पिड Body
 पीढी Any stage of generation.
 पुनरावर्त्तेन Recollection.
 पुनरुत्पादन Reproduction
 पुनर्जन्म Rebirth.
 पूर्ण Perfect; Complete.
 पूर्ववर्त्ती Antecedent.
 पूर्ववाद Thesis
 पोषक Nutrient.
 पोषण Nutrition.
 प्रकृति Subtle Matter, Ultimate Matter
 प्रतिक्रिया Interaction.
 प्रतिपादन Act of establishing
 by proof.
 प्रतिपाद्य Object of Proof.
 प्रतिरूप Copy
 प्रतिवादी Defendant.
 प्रतिवाद Antithesis.
 प्रतीति Mental acceptance.
 प्रत्यय Idea; Concept.
 प्रत्यय-मिद्धान्त Theory of
 Ideas (Plato.)

प्रत्यक्ष Perception.
 प्रत्ययार्थक Ideal; Conceptual.
 प्रथम-विज्ञान First Science
 (Aristotle's rival expression
 for philosophy)
 प्रथम-चालक First Mover.
 प्रधानता Predominance.
 प्रणाली Channel (of approach.)
 प्रक्रिया Process.
 प्रभाव Appeal.
 प्रलापी Boastful.
 प्रस्फुटन Emergence.
 प्रवृत्ति Tendency; Instinct.
 प्राकृतिक उत्पादन Natural Production.
 प्राथमिक Primary
 प्राथमिकता Primacy.
 प्रेरक Stimulus (Psy.) Mover
 (Sc.)

फ

फल Consequence.

ब

बहु-प्रयोजनवाद Theory of
 Purpose as many.
 बहु-विध-विभाजन-शैली Method
 of Multiple Division.
 बाध Obstruction.

बहुतत्ववाद Theory of the growth of the world out of many elements.	Drama)
बाह्य External	भाववेश Excitement due to Feeling, State of Passion.
बाह्य-प्रयोजनवाद Theory of Purpose as External.	भाषण Speech
बिम्ब Image.	भीह Coward.
बुद्धि Reason (Nous.)	भूत Physical element.
बुद्धिमत्ता Wisdom.	भूल Error.
बुद्धिवाद Theory of Intelligent Source of the universe.	भौतिक Physical; Material.
	भौतिक दर्शन Materialism.
	भौतिकवाद Materialistic Theory
बोध Cognition.	भ्रूण Embryo.
बौद्धिक Rational.	म
बौद्धिक आनन्द Rational Pleasure.	मतिभ्रम Hallucination.
बौद्धिक नियम Rational Principle.	मधुर Sweet (Taste.)
भ	मध्य Mean; Middle.
भार (वि०) Weight	मध्य-कर्म Mean Action.
भारी (वि०) Possessing weight.	मध्य-मार्ग Mean Path.
भाव Presence, Positive existence.	मध्य-पद Middle Term.
भावना Feeling.	महाकाव्य Epic.
भाव-दशा Feeling State.	महत् The Great.
भाव-संगत Harmonious with the meaning (of a Greek	मनोभौतिक Psychophysical.
	मनोविश्लेषण Psycho-analysis.
	मनोविज्ञान Psychology.
	माध्यम Medium.
	मानसिक क्रिया Mental Process.
	मिताचरण Temperance.
	मिताचार Temperate character.

मिताचारी Temperate Person.	रंघ Pore (of organism.)
मितव्ययिता Benevolence	रसयुक्त Succulent.
(According to Aristotle.)	रसाकर्षण Osmosis.
मिश्रण Mixture.	राज, राज्य State.
मिश्रित Mixed.	राजनीति Statesmanship.
मुख्य Principal.	राजनीतिक Political.
मूल तत्त्व Fundamental constituent.	राजनीतिक समाज Political Society.
मैगनीज Manganese.	राजनत्र Monarchy.
मैगनीज क्लोराइड Manganese chloride.	रासायनिक Chemical.
मैगनीज सल्फेट Manganese Sulphate.	रासायनिक क्रिया Chemical Action.
मोक्ष Liberation.	रासायनिक परिवर्तन Chemical change.
मौलिक Original, Fundamental.	रासायनिक द्रव्य Chemical Substance.
मौलिक कारण Fundamental cause.	रुचि Appetite.
	रुचिकारक Appetitive.
य	रूपक Metaphor.
यातना Torture.	रूपान्तर Change of form.
युक्त Reasonable.	रेखा Line.
योजना Scheme.	रेखाकार Rectilinear.
यौगिक Compound (objects).	रेखाकार गति Rectilinear movement.
र	रेचन Purgation.
रचना Creation.	ल
रचनात्मक Creative.	लघु Light (in weight.)
रज Generative fluid in the female.	लज्जा Bashfulness

लय Dissolution	वितरण-सम्बन्धी न्याय Distributive Justice.
लिंगबोध Knowledge of Gender.	विद्रोह Revolution; Revolt.
व	विधि Method.
वक्ता Speaker.	विधान Legislation.
वचन (व्या) Number.	विधेय Predicate.
वर्गीकरण Classification.	विधेयवर्मी (पद) Predicable (Terms)
वर्गीकृत Classified.	विनम्र Modest.
वर्ण Colour.	विनम्रता Modesty.
वर्णनात्मक Descriptive	विनाश Destruction.
वस्तु Object.	विभाग Division; Faculty
वस्तुबोध Cognition of object	विभागीय मनोविज्ञान Faculty Psychology.
वस्तु-सादृश्य Similarity of objects, Resemblance.	विभाज्य Divisible.
वस्तु-साधेय Dependent upon an object.	वियोग Separation.
वाक्पटुता Wittiness.	विरल Rare.
वादी Plaintiff.	विराम Rest of a moving object.
वासना Passion	विलासी Indulgent, voluptuous person.
विकार Modification; Alteration (—Aristotle.)	विवृति Denouement (in Greek Drama.)
विकास Evolution.	विरेचन Catharsis.
विकासवाद Theory of Evolution.	विशिष्ट Qualified, Particular,
वेकृति Result of Modification.	विशेष Particularity.
विकृत Modified.	विशेषण Epithet
विचार Thought.	विशेषता Characteristic
वितरण Distribution	

special.	व्यापार Behaviour in a col-
विशिष्ट न्याय Particular Justice.	lective sense.
विशिष्ट सवेद्य गुण Particular	व्यापार गत Behavioural.
sensible qualities.	व्याख्या Interpretation.
विश्लेषण Analysis.	व्यावहारिक बुद्धि Practical Rea-
विश्व Universe; Cosmos.	son.
विश्व-रचना Cosmogenesis.	व्यावसायिक Industrial.
विश्व-रचना-सम्बन्धी Cosmoge-	व्यावहारिक Practical.
netic.	व्यावहारिक शिक्षा Practical
विश्व-संगीत Music of the	Education.
Spheres.	व्यापत्तिक Differentiator.
विषमता Heterogeneity.	व्यापत्तिक गुण Differentia.
विषमांग Heterogeneous	व्यंग्य काव्य Comic Poetry.
विषय-संगत Harmonious with	व्याप्त Immanent.
the theme.	श
विस्तार Extension.	शरीर Living organism.
विज्ञान Science; accurate	शरीर-रचनाशास्त्र Science of
knowledge.	Anatomy.
वीरछंद Heroic verse.	शाश्वत Eternal.
वृत्त Circle.	शासन-पद्धति System of admi-
वेग Velocity.	nistration.
व्यक्त Manifest.	शासन-सत्ता Administrative
व्यवधान Intervening object	Power.
व्यवस्था Organisation.	शुभ Good (of human
व्यवस्थित Organised.	action.)
व्यवहार Behaviour.	शून्य Void.
व्यवहार-कुशलता Tactfulness.	शृङ्खला Succession (of events)
व्यापक Pervasive.	शैली Style.

वीर्य Bravery.	संभावित Probable.
श्रेणी Grade.	संभाव्यता Potency, implying probability.
श्रेय Noble	सयम Continenence.
श्वास-प्रक्रिया Respiration.	सयोग Combination, Mating of male and female animals.
ष	सयोजक Conjunction.
पड्यत्र A political Plot.	सवाद Dialogue, Synthesis (noun.)
स	सविधान Constitution (Political)
सकल्प Determination; Will, Volition.	सवेग Emotion.
सकेत वाचक (व्या.) Demonstrative. (Pronoun).	सञ्श्लेषण Synthesis (Process.)
सक्षिप्त तर्क Enthymeme.	संवेद Sense content
संख्या (ग) Number	सवेदकारक Stimulus (object).
संगति Harmony.	सवेद सम्बन्धी अंग Sensory organs.
सघनन Condensation (of Vapour.)	सवेदन Sensation.
संघर्ष Conflict.	संवेदन-शील Susceptible to sensation.
सघात Conglomeration; Collocation.	संवेद-शक्ति Sense-Faculty.
सतानोत्पादन Production of offspring.	सवेद्य गुण Sensible quality.
संतुलित Balanced (Personality).	संवृति Complication (of a Greek Drama.)
संदर्भ Context.	सस्कार Trace; Reminiscence.
संपर्क Contact.	संस्थान System, of nerves etc.
संपन्न Enjoying a state of sufficiency.	ससार Universe, Cosmos.
संभावना Probability.	सक्रिय Active.
	सत् Being in the ultimate

Sense.	तृतीय form of Government.
सत्ता Being as a Motive.	साझेदारी (रा) Partnership.
सत्य Real (Phil); True (Logic)	सादृश्य Similarity.
सत्य लक्षण Infallible sign.	साधक Serving as an instrument.
समझ (म.) Understanding.	साधन Means.
समाग Homogeneous.	साध्य End, to be achieved.
समाज (रा) Society.	साधारण लक्षण Ordinary sign.
समानता (रा.) Equality.	सामर्थ्य Potency, implying capacity.
समासयुक्त (साहि०) Compound (words).	सामान्य General (adj); Universal (n.)
समीकरण Equation.	सामान्य न्याय Common Justice.
समुच्चय Collection.	सार Essence.
समुदाय (रा) Community.	सारभूत Essential.
सम्मति Opinion.	सार्वभौम Universally applicable.
सरल Simple.	सावयव Embodying Constituents.
सल्फ्यूरिक एसिड Sulphuric Acid.	
सहज Spontaneous	सीमावद्धता State of being well-defined.
सहकारी Co-operator in an activity.	सुख Pleasure.
सहवर्तित Coincident.	मुखान्त नाटक Comedy.
सहचारी Co-operator in a movement.	सुगढ़ Symmetrical.
सहनशीलता Tolerance.	सुचितित Well Deliberated.
सहयोग Co-operation.	सुधार Reformation; Rectification.
साविधानिक Constitutional.	सुरक्षा Preservation
साविधानिक राजतन्त्र Constitu-	

मुषुप्ति (म) Sleeping State	स्वयसिद्ध Self evident; Axiom.
सुसंगठित (of parts) properly united.	स्वाद Taste.
सूखा Dry.	स्वामि-सेवक-सम्बन्ध Master-slave-Relation.
सृष्टि World Process.	ह
सैद्धान्तिक (वि०) Theoretical.	हाइड्रोजन Hydrogen.
सौद्देश Purposeful	हाइड्रोक्लोरिक एसिड Hydrochloric Acid.
सौदृष्ट Activity, implying Purpose.	हिंसा Violence.
सौम्यता Good Temper.	हेय Ignoble.
स्थान Partial Space.	ह्रास Decrease
स्थानगत Spatial	क्ष
स्थानीय गति Local Movement.	क्षणिक Momentary; transitory.
स्थानान्तरण Displacement.	क्षणिक सुख Momentary Pleasure.
स्थानापन्न Substitute.	क्षमता Capacity.
स्थिति Position.	क्षीणता Weakness.
स्थिति-विपर्यय Peripety in a Greek Drama.	ज्ञ
स्थूल Gross.	ज्ञात Known.
स्पन्दन Vibration.	ज्ञाता Knower.
स्मरण Remembering.	ज्ञान Knowledge.
स्मृति Memory.	ज्ञान के नियम Principles of knowledge.
स्रोत Source.	ज्ञानात्मक Cognitive.
स्वतंत्रकल्पना Free Imagination.	ज्ञेय Knowable.
स्वर्ग Upper world.	

सहायक ग्रंथों की सूची

अरस्तु के ग्रंथ—

1. Ross and Smith . The Works of Aristotle, 12 vols ,
Oxford University Press.

अरस्तु-सम्बन्धी अध्ययन—

2. Allen, D J. . Aristotle.
3. Muir, G. R G : Aristotle.
4. Ross, W D. : Aristotle.
5. Taylor, A. E : Aristotle.

अरस्तु के ग्रंथों की उपलब्धि पर—

6. De Boer : History of Islamic Philosophy.
7. Russell, B. . History of Western Philosophy.

यूनानी धर्म और संस्कृति पर—

8. Bevan Hand Book of the History and
Development of Philosophy.
9. Bulfinch's My-
thology : Mentor Series.
10. Burns : Western Civilizations.
11. Cornford, F. M. : From Religion to Philosophy.
12. Freeman, Kathleen: Pre-Socratic Philosophers.
13. Hamilton, Edith . Mythology, Mentor Series.
14. Harrison, J. E. : Prolegomena to the Study of
Greek Religion.

15. " : Themis.
 16. Herodotus : The Histories, Penguin Series.
 17. Homer : The Iliad, Mentor Series.
 18. Ovid . Metamorphoses, Penguin Classics.
 19. Vergil Pastoral Poems with Aenid.

प्राचीन यूनानी दर्शन पर—

20. Aristophanes : Comedies (The Clouds), Every-
 man's Lib.
 21. Burnet, J. : Greek Philosophy, Thales to
 Plato.
 22. " : Early Greek Philosophy.
 23. Fairbanks . First Philosophers of Greece.
 24. Fuller, B. A. G : History of Greek Philosophy.
 25. Gomperz, T. : Greek Thinkers, Vol I
 26. Plato : Dialogues of Plato, 2 Vols.,
 Random House, New York.
 27. " : Five Great Dialogues (Preface),
 Van Nostrand Company, New
 York.
 28. " : Five Dialogues (Preface), Every
 man's Lib.
 29. Plato and Xenophon Socratic Discourses ("Me-
 morabilia of Socrates"), Every-
 man's Lib.
 30. Taylor, A. E. : Plato, The Man and His Work.
 31. Zeller, E. : History of Greek Philosophy,
 2. vols.

यूनानी दर्शन पर—

32. Adamson : Development of Greek Metaphysics.
33. Coupleston, F. : A History of Philosophy, Part I-
34. Gomperz, T. : Greek Thinkers, 4 vols.
35. Stace, W. T. : A Critical History of Greek Philosophy.
36. Zeller, E : Outline History of Greek Philosophy.

यूनान का इतिहास—

37. Bury, J. B. : History of Greece.
38. Grote : History of Greece, 16 Vols.

मनोविज्ञान का इतिहास—

39. Brett, G. : History of Psychology, Abridged, 1953

जीवविज्ञान का इतिहास—

40. Nordenskiöld,
Erik : The History of Biology, Eng.
Trans , Kegan Paul, 1929.

अरस्तू की पुस्तकों के संकेत

तर्क

१. अनालिटिका प्रायोर (Analytica Priora) — ३३, ४३
२. अनालिटिका पोस्टेरिओरा (Analytica Posteriora) — ३३, ४१, ४३
३. डी इंटर प्रेटेशनी (De Interpretatione) — ३३, ४३
४. कैटेगोरी (Categorie) — ३३, ३६ ख, ४३
५. टॉपिका (Topica) — ३३, ४३
६. डी नोफिस्टिस एलेंकिस (De sophistis Elenchis) — ३३, ३३, ४१

भौतिक तथा रसायन शास्त्र

७. फिजिका (Physica) — १४, ३३, ३४, ३५, ३७, ४५, ४६, ४७, ४८, ४९, ५०, ६४
८. डी कैलो (De caelo) — ३३, ३६ ख, ४३, ४९, ५०, ५० क, ५० ख
९. डी जेनरेशनी एट करप्शनी (De generatione et Corruptione) — ३३, ३४, ३७, ५० क, ५२, ५९, ६०
१०. मीटिओरॉलॉजिका (Meteorologica) — ३१, ३३, ३४, ५० ख, ५० ग, ५० घ, ५२, ५४, ५५, ५६, ५७, ५८
११. डी मुन्डो (De Mundo) — ३३

जीव-विज्ञान

१२. हिस्टोरिया एनीमैलियम (Historia Animalium) — २७, ३४, ७८, ८०
१३. डी पार्टिबुस एनीमैलियम (De Partibus Animalium) — ३४, ६५, ७१, ७२, ७३, ७४
१४. डी मोटू एनीमैलियम (De Motu Animalium) — ३४
१५. डी इन्केसू एनीमैलियम (De Incessu Animalium) — ३४

- १६ डी जेनरेगनी एनीमैलियम (De Generatione Animalium)—
३४, ६५, ६८, ७५, ७६, ७७, ७८, ७९, ८०
- १७ डी लाजीट्यूडिनी एट ब्रिवेटैटी विटी (De Longitudinae et
Brive tetae vitae)—३४
- १८ डी यूवेन्टुटे एट सेनेक्टुटे (De Juventute et Senectute)—३४
- १९ डी विटा एट मार्टे (De Vita et Morte)—३४
- २० डी रेस्पिरेशनी (De Respiratione)—३४

मनोविज्ञान

- २१ डी एनिमा (De Anima)—३४, ६७, ६८, ७०, ८२, ८३, ८४,
८५, ८६, ८७, ८८, ८९, ९०, ९१, ९४, ९५, ९८, १०३, १०४
- २२ डी डिविनेशनी पर सॉम्नम (De Divinatione per somnum)—
३५, १०१, १०२
- २३ डी मेमोरिया एट रेमिनिस्सेन्जिया (De Memoria et Remini-
Scentia)—३४, ९१, ९५, ९६, ९७, ९८
- २४ डी सॉम्नो एट विजीलिया (De Somno et vigilia)—३५, ८६,
९०, ९२, ९८, ९९
- २५ डी सॉम्निस (De Somnis)—३५, ९१, ९२, ९३, ९४, १००,
१०१, १०२
- २६ डी सेन्सू एट सेन्सिबिली (De Sensu et Sensibili)—३५, ५० घ, ८३

दर्शन

- २७ मेटाफिजिका (Meta physica)—१, ९, ९ क, १०, ११, २५, ३५,
३६ ख, ३७, ३८, ३९, ४०, ४२, ४३, ४८, ५० ख, ६४, ६८, १०६,
१०७, १०८, १०९, ११०, १११, ११२, ११३, ११४, ११५, ११६
११७, ११८, ११९

नीति शास्त्र

- २८ एथिका निकोमैकिया (Ethica Nicomachaea)—२५, ३५,
३९ ४०, १२२ १२३ १२४ १२५ १२६ १२७ १२८ १२९-१३०

- १३१, १३२, १३३, १३४, १३५, १३६, १३७, १३८, १४०, १४१
 १४२, १४३, १४५, १४६, १४७, १४८, १४९, १५०, १५१, १५२
 २९. एथिका यूडेमिया (Ethica Eudemia)—२, ११, ३५
 ३०. मैग्ना मोरालिया (Magna Moralia)—९, ३५

राजनीति शास्त्र

३१. पालिटिका (Politica)—३५, १५४, १५५, १५६, १५७, १५८,
 १५९, १६०, १६१, १६२, १६३, १६४, १६५, १६६, १६७, १६८

सम्भाषण कला

३२. रेटॉरिका (Rhetorica)—३४, १६९, १७०, १७१, १७२,
 १७३, १७४, १७५

काव्य शास्त्र

३३. प्वेटिका (Poetica)—३५, ३६ क, १७६, १७७, १७८, १७९,
 १८०, १८१, १८२, १८३

अन्य

३४. मिकेनिका (Mecanica)—३६ क
 ३५. डी लिनियस (De Linus)—३६ क
 ३६. डी प्लान्टिस (De Plantis)—३४
 ३७. वेन्टोरुम साइटम एट काग्नोमिना (Ventorum citus et Cognomina)—३६ क
 ३८. प्रॉब्लेमेटा (Problemata)—३५

नामानुक्रमणिका

अ

अकादमी (Academy) १५, २४, २५, २६ २, ३, ५

अपॉलो (Apollo) १४

अपॉलोजी (Apology) १०, ११, १४

अयॉन (Ion) १०

अरस्तू (Aristotle) १, ६, ७, १३, १४, १७, २२, २३

अरिस्टोफेनीज (Aristophanes) ११

अल्-किन्दी ११

अल्-हिमी ११

आ

आर्फियस (Orpheus) ४, ५

आयर, लिओनार्ड बकनल ६५

इ

इटली (Italy) ७, १२

इन्साइक्लोपीडिया ब्रिटैनिका (Encyclopaedia Britannica) १

इब्न रुश्द ११,

इरॉस (Eros) ३

इरेबस (Erebus) ३

इलियड (Iliad) १, ११२

ई

ईथर (Ether) ३, ४१, ४४

ईस्काइलस (Aeschylus) ४६

ए

एकिया ४६

एक्वीना. टामस (Aquinas Thomas) १९

एथीना (Athena) ४

एथेन्स (Athens) ५, १०, २, ३ १०

एनेक्जोपोरस (Anaxagoras) ३, ८, ४३, ६३ १०८, १५३

एनेक्जिमिनीज (Anaximenes) ५ ६, ७, ५१

एनेक्जिमैण्डर (Anaximander) ३, ५, २, ६५, ६६

एन्ड्रॉनिकस (Andronicus) १०

एपीनीमिस (Epinorus) १६

एमेरा (Emera) ३

एम्पेडॉक्लीज (Empedocles) ५, ६, ५२, ६५, १०८

एरेसॉस (Eresos) २७

एलेक्जेंड्रिया (Alexandria) १०, ११, १२

एल्लेन, डी० जे० (Allen, D J.) १, ६, १०

एशिया माइनर (Asia Minor) १, २, ३, ५, २५, २६

एसॉस (Assos) ४, २७, २८

एस्पिना (Espinus) १६२

ऐ

ऐवरोज (Avverocs) ११

ओ

ओकिनस १

ओडेसी (Odyssey) १७६

ओलिम्पस (Olympus) ४

ओविड (Ovid) ४६

क

कार्डोवा (Cardova) ३१

कार्मिडीज १०

केऑस (Chaos) ३

कैल्किदिस (Chalcidis) १

कैल्किस (Chalcis) १, ७, १०

कोरिन्थ (Corinth) ४६
 कोलरिज (Coleridge) १८
 कौप्लेस्टन, फ्रेडरिक (Coupleston, Frederik) ९, १३
 क्रिटियस (Critius) १६
 क्रीटो (Crito) १०
 क्रीसस (Croesus) ५
 क्रोटोना (Crotona) ७
 क्रोनॉस (Chronos) ३
 क्लिओफोन (Cliophon) १७२
 क्यूवियर (Cuvier) ७५

ग

गाम्पेर्ज, थियोडोर (Gomperz, Theodor) ५, २५
 ग्रोटे (Grote) १०
 गार्गियस (Gorgias) १७४
 गिया ३

ज

जियस (Zeus) २, ४, १५४
 ज़ेनो (Zeno) १७
 जेनोक्रैटीज़ (Xenocrates) ६
 जेनोफोन (Xenophon) ११
 जेल्जर, ई० (Zeller, E.) १, १०, ६५

ट

टाइटन (Titan) ४, ५
 टाइमियस १६, २०
 टेथीज़ (Tethys) १. ३
 टेलर ए० ई० (Taylor A E १० १३ १

ड

- डायोजिनिस लितियस ९
 डायोनीसस (Dionysus) ४, ५
 डायोनीसस जैग्रियस (Dionysus Zagrius) ४
 डायोनीसियस प्रथम (Dionysius I) १५, ३
 डायोनीसियस द्वितीय (Dionysius II) १२, १, ३, ६
 डार्विन (Darwin) ७४
 डी वीयर (De Boer) ११
 डुरखीम (Durkheim) १६३
 डेमिटर (Demeter) ४
 डेमोक्रीटस (Democritus) ५, ४६, ४७, ५१, ६५
 डेलफी (Delphi) १४, २७

थ

- थियोडोरस (Theodorus) १५
 थियोफ्रैस्टस (Theophrastus) ४, १०
 थैटीटस (Thaetetus) १६, १८
 थीमिस (Themis) ५
 थेलीज (Thales) १, ५, ६, २३, ५२, १४८
 थ्रेसाइलस (Thrasylus) १३

न

- नाइकेनर १, ८
 नार्डेन्स्काओल्ड, एरिक ६२
 निकोमैकस (Nicomachus) १, ७, ३५
 निक्स (Nyx) ३
 नीलियस (Nilius) १०, ११, १२
 नौगेरवाँ, खुसरो ३१

प

- पर्सीफोनी (Persephone) ४

पाइथागोरस (Pythagoras) ७, ८, ६, ७, ३७, ४६, ५० ग, १०९
 पारमेनाइडीज (Parmenides) ८, ९, १६, २२, १०८
 पार्वी नेचुरेलिया (Parva Naturalia) ३४
 पीथिया (Pythia) ८, ७, ८
 प्लेटो (Plato) १ ८, ७, ८, ९, १०, ११, १२, १४, १५, १६, १७,
 १८, १९, २०, २१, २२, २३, २४, २५, २६, २७, २८, २९, ३०, ३१, ६२,
 ६३, ७२, १०८, १०९, ११०, १२०, १५५, १६१

प्र

प्रॉक्सेनस (Proxenus) १, ८
 प्रॉडिकस (Prodicus) ९
 प्रोटैगोरस (Protagoras) ९, १०, १८

फ

फारस (Persia) ५, ६, २७, ३१
 फिलिप (Philip) ४, ५
 फिलेबस (Philebus) १६, २३
 फीडो (Phaedo) ८, १०, ११, १३, २०
 फीड्रस (Phaedrus) १३, २०, २८
 फीडन (Phaedon) ४७

ब

ब्रेट १०४

म

मकदूनिया (Macedonia) १, ७, ९, ११
 माइथालॉजी (Mythology) ४७
 माइलीशियन (Milesian) ५२
 माइसीनी (Mycenae) १
 मिस्र (Egypt) १२
 मेटामर्फोसिस (Metamorphoses) ४७

मेमोरेबिलिया (Memorabilia) ९

म्योर, जी० आर० जी० (Muir, G R G.) १, ६, ७७

य

यूडिमस (Eudemus) ३५

यूथीफ्रोन (Euthyphron) १०

र

रसेल, बर्ट्रैंड (Russell Bertrand) ११

रॉस, डब्ल्यू० डी० (Ross, W. D.) १, ६, ९, १२, १४, १५, १६, १८
६८, ७७

रिपब्लिक (Republic) ९, १३

रिया (Rhea) ३

रुसो, जे० जे० (Rousseau, J. J.) १६३

रोम (Rome) १२

रोमन साम्राज्य (Roman Empire) ११

ल

लाइसिस (Lysis) १०

लॉक, जॉन (Locke, John) १०५

लाज (Laws) १६, २०, २१, २३, २४

लिनियस (Linus) ७४

लीकियम (Lyceum) २, ३, ४, ६, १०, १२, १८, २९, ३१, ३६

लीडिया (Lydia) ५

लीर्तियस, डायोजेनिस (Laertius, Diogenes) १, २९, ३०

लेटिन (Latin) ३१, ३२

लेवियेथन (Leviathan) १६३

लेस्बोस (Lesbos) ४, ५

लैचेज (Laches) १०

ल्यूकिप्पस (Leukippus) ५१

स

सप्तपदार्थी १४

सिकन्दर (Alexander) १, ५, ६, ७, १०, १५

सिम्पोजियम (Symposium) १६

सिराक्यूज (Syracuse) १५, २

सियरो (Cicero) ९, १०

सिसली १२

सुकरात (Socrates) २, ७, ८, ९, १०, ११, १२, १३, १५, १६,

१७, २२, १०८, १३०, १३८, १५०, १५३

सैक्काज, अमोनियस (Saccas, Amonius)) ३१

सैमोस (Samos) ७

सोफिस्ट (Sophist) ९, १०, १६, २१, १४, १६९

स्टेट्समैन (Statesman) १६, २५, २०

स्टेस, डब्ल्यू० टी० (Stace, W T.) ५, १

स्तैगिरा (Stagira) ६, २९

स्प्युनिप्पस २, ३, ४

ह

हर्पीलिस ७

हर्मियस ३, ४, ७, २९

हर्मोटिमस (Hermotimus) १०८

हाब्ज, टामस (Hobbes, Thomas) १६३

हिप्पोक्रेटीज (Hippocrates) ४६, ६५

हेड्ज (Hades) २

हेराक्लाइटस (Heraclitus) ५, ६, ७, १५, २३

हैरिसन, जेन एलेन ((Harrison, Jane Ellen) ५

हैमिल्टन, एडिथ (Hamilton, Edith) ४७

ह्यूम, डेविड (Hume, David) ९९

होमर १, ११२

विषयानुक्रमिका

अणुवाद ६, ७, ५१	गणित १७, २२
अन्तरिक्ष की घटनाएँ ४६	गति-सम्बन्धी विचार ३८
अस्तु के ग्रंथ ९	जनतंत्र का समर्थन १६९
'असीम'-७-	जीवन १२५
असीम का अर्थ ३४	ज्ञान के विभाग २०
आकाश की घटनाएँ ४५	ज्यौतिष १८
आकाश गंगा ४७	तत्त्वों का स्थान-निर्णय ५३
आकाश पिंड १४	'तर्कभास' १४
आकृति ३६, ७२	तारे टूटना ४६
आगमन और निगमन ३१	दर्शन की उत्पत्ति-५-
आत्म-गौरव १४१	देश सम्बन्धी विचार ३५
आत्मा और शरीर ८५	दो भाव-दशाएँ १४९
आत्मा की पाँच दशाएँ १५१	द्रव्य का विचार ११३
आत्मा के विभाग १५०	द्रवीकरण ६०
इन्द्रधनुष ४८, ४९	द्वन्द्वात्मक पद्धति ३०
ईश्वर-सम्बन्धी विचार ११९	निद्रा १००
'उच्चतम मानान्य' ३२	निमित्त कारण ३३
उत्पादन-सम्बन्धी विज्ञान २३	निष्क्रिय गुण ५६
उदारता १३९	नैतिक गुणों का विवेचन १३०
एकतत्त्व-वाद ५२	न्यायशीलता १४४
काव्य-शास्त्र १८१	परिणति ५४
काव्य समीक्षा १९०	परिमिति ४२
कुलीन तंत्र १६५	परिवार का विकास १६२
क्रोध १३६	पश्चात् बिम्ब ९५
क्वथन ५८	पिंडों का निर्माण ६१

पिण्डों के भौतिक गुण ६३

पाक ५७

'पारम्परिक परिणामि' ५२

पुच्छल तारे ४६

पृथ्वी की घटनाएँ ४९

प्रकाश वृत्त ४८

प्रकृति ३६, ७१, ७२

प्रकृति और आकृति ७१, ११६

प्रकृतिवाद ६७

प्रत्यक्ष ९२

प्रत्यय सिद्धान्त १०९, ११०

'प्रथम चालक' ४१, ४२

प्रथम विज्ञान २१

प्रयोजन बाद ६७

प्रातिभ ज्ञान १५३

प्लेटों का आत्मज्ञान-७०-

प्लेटों का ज्ञान-सिद्धान्त-१८-

प्लेटों का भौतिक दर्शन-१६-

प्लेटों के ग्रथ १५-

प्लेटों के विचार ६५

प्लेटों में मतभेद २

बुद्धिवाद ७-

बौद्धिक गुण १५०

भाषण-कला १७५

भू-विज्ञान १८

भौतिक दर्शन ५

भौतिक वाद ७

अम ९३

मध्य मार्ग १२७

महाकाव्य के नियम १८६

मिताचरण ११, १३४

मैत्री १५६

'रचता' २८

राजतंत्र १६५

'विकार' ३९

विचार १०४

'विज्ञान'-७-

विज्ञान और दर्शन २५

विज्ञान का विकास २६

विज्ञानों की सीमाएँ २९

विज्ञान के विभाग २८

विद्रोह के कारण १७१

विश्व का विभाजन ४३

शामन-समस्या का हल १६८

शिक्षा का नियंत्रण १७३

शुभ और परम शुभ १२६

सयम १५४

सवेदन ८६—९१

सक्रिय गुण ५७

सत्यवादिता १४३

समय की व्याख्या ३७

समावयव ३६

सहसामी ७३

सांविधानिक शासन १६६

सादृश्य विचार ८१

सार-निर्णय १११